Die

Lehre von der menschlichen Person und ihrer Einheit bei Aristoteles u. Thomas v. Aquin.

Der hohen philosophischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz)

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

L. STEPHINGER.

München
Druck von Dr. Franz Paul Datterer & Cie., G. m. b. H.

Diss.
Freiburg i/Schw. 1902

Die Lehre von der menschlichen Person und ihrer Einheit bei Aristoteles u. Thomas v. Aquin.

Der hohen philosophischen Falkultät der Universität Freiburg (Schweiz)

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

L. STEPHINGER.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

München
Druck von Dr. Franz Paul Datterer & Cie., G. m. b. H.

Einleitung.

Tempora mutantur et nos mutamur in illis — die Zeiten sind in einer fortwährenden Veränderung und wir selbst ändern uns wie sie. Der Knabe, der heute als ein Bild des Frohsinns und der Gesundheit vor uns steht, würde wohl ungläubig den Kopf schütteln, könnte man ihm sein Bild zeigen, wie er nach Jahrzehnten im weissen Haar, gestützt auf den Stab dem Grabe zuwankt. Ich will ein „ganz anderer Mensch" werden, sagt der Reuige, und nach langem Streben und ernstem Ringen gelingt es ihm wirklich — er ist ein „anderer Mensch" geworden.

Wenn der Greis auf die Urteile und Bestrebungen seiner Jünglingsjahre zurückblickt, dann mag er wohl zu dem Schlusse kommen: Mein ganzes Seelenleben ist ein anderes geworden, nichts ist mehr zurückgeblieben von dem Fühlen, von dem Denken jener Sturm- und Drangperiode meines Lebens! Und doch sagt er sich: ich wars, der damals so dachte und wollte, und wenn er sein Jugendbildnis jemandem zeigt, das Bild eines Körpers, von dem nicht ein Atom mehr an seinem jetzigen Leibe ist, so sagt er doch: „das war ich!"

Das Selbstbewusstsein zeigt uns uns selbst als ein sich gleichbleibendes Prinzip, das trotz des Wechsels der Materie, trotz der grössten geistigen Veränderungen immerfort das gleiche ist. Wir sehen das „Ich" als den Mittelpunkt einer Menge von Lebensbethätigungen, alles was

wir erkennen, thun und leiden, hat das gemeinsame Subjekt „Ich".

Und diese Identität des „Ich" ist in Wirklichkeit auch die Grundlage des ganzen Lebens, nicht nur nach seiner methaphysischen, sondern auch nach seiner moralischen Bedeutung. Die Identität des „Ich" ist die Voraussetzung für alle Verantwortlichkeit, das Fundament aller Begriffe von Recht und Pflicht; nur ein identisches, konstantes Prinzip kann das Subjekt der Rechte und der korrelativen Pflichten sein. Die Rechtswissenschaft lehrt eine ganze Anzahl von Rechten, in deren Besitz vernunftgemäss nur eine sich gleichbleibende menschliche Person gedacht werden kann, nicht einmal ein Tier oder eine Pflanze, geschweige denn ein lebloses Ding.

Die „Menschenrechte", denen die französische Revolution ein schreckliches Denkmal in der Weltgeschichte gesetzt hat, das Recht der persönlichen Freiheit und Gleichberechtigung der Menschen unter einander, das die Menschen als solche neben einander auf die gleiche Stufe der Menschenwürde stellt und ihnen die Rechte der Selbsterhaltung, der Notwehr, des Eigentums und Besitzes und tausend andere Rechte einräumt — all' dies ist nur denkbar unter der Voraussetzung, dass ein konstanter Träger dieser Rechte wirklich existiert.

Wenn nun aber Alles in fortwährendem Wechsel begriffen ist, was am Menschen als materiell oder als Bethätigungen des Seelenlebens erkannt wird, so muss diesen sich fortwährend ablösenden Bethätigungen ein gleichbleibendes Prinzip zu Grunde liegen, was weder mit der wechselnden Materie noch mit diesen Bethätigungen identisch ist. So kommen wir zu dem Begriffe eines Trägers alles Veränderlichen — der Substanz.

Diese Substanz kann aber weder ein Gedankending sein, noch kann die Einheit ihres Seins bloss durch unser Denken konstituiert sein, indem wir nur jeden bezüglichen Gedanken auf dieses „Ich“ hinordnen, indem nur wir in unserem Denken dieses „Ich“ zum Subjekte unseres Thuns und Leidens machen; es muss wirklich existieren, wirklich einheitlich sein, es muss ein Sein geben, das vor dem Denken ist und einerseits das Denken des Subjekts ermöglicht, andererseits als Denkobjekt das Denken durch seine Realität zwingt, so oder so zu denken,

Wenn wir die sämtlichen Darlegungen durchwandern, wie sie die Philosophen von der menschlichen Person gegeben haben, so finden wir die tiefste Erfassung dieses Seins in jener Lehre gegeben, als deren Hauptvertreter Aristoteles und Thomas von Aquin genannt werden müssen. Ihre Erklärungen und Untersuchungen geben dem menschlichen Suchen nach dem wahren Sein der Dinge die meiste Befriedigung, auf Grund ihrer Darlegungen lösen sich die auf das Sein der menschlichen Person bezüglichen Fragen am vollständigsten. Während die Philosophen vor Aristoteles in ihrem extremen Materialismus und Idealismus eine teilweise sehr unvollkommene Vorstufe der Entwicklung in der Lehre von der menschlichen Person bilden, sehen wir bei den meisten der modernen Philosophen die Spekulation von dem direkten auf das wahre Sein der Person gerichteten Wege abweichen und in den Erscheinungen des Selbstbewusstseins eine Kausalität und Realität suchen, die demselben in Wirklichkeit nicht zukommen kann.

Und mit dem sich verlieren in das Bereich des ideellen Seins sehen wir die Zahl der unlösbaren Rätsel sich immerfort vermehren, wir sehen, wie die philosophische Untersuchung, des Fundamentes der Substanz beraubt, immer

unsicherer wird, zu Kritizismus und Skeptizismus abfällt und schliesslich an der Möglichkeit, die Wahrheit zu finden, verzweifelt. Und doch verlangt die Vernunft gebieterisch eine Erklärung für alle die Thatsachen der Erfahrung und des Selbstbewusstseins, und eben das letztere ist es, was mir zuruft: Es kann nicht sein, dass ich bin, weil ich denke, sondern das, was denkt, muss vorher sein!

In den nachfolgenden Darlegungen soll nun zuerst gezeigt werden, was die Philosophen des griechischen Altertums zur Beantwortung der Frage nach dem Sein der menschlichen Person und ihrer Einheit beigetragen haben; darauf werden die Lehren der beiden grossen Meister Aristoteles und Thomas folgen und eine Schlussbesprechung wird diese Lehren mit denen einiger moderner Philosophen vergleichen.

I.

Von den Anfängen der griechischen Philosophie bis Aristoteles.

a) Die Philosophen vor Sokrates.

Die Entwicklung des Erkenntnisvermögens vollzieht sich beim einzelnen Menschen stufenweise. Nachdem zu dem uranfänglichen vegetativen Leben allmählich ein sinnliches Auffassen der sinnenfälligen Eigenschaften der Dinge getreten ist, begnügt sich der Geist noch lange mit dem Erfassen der Sinnenbilder, welche ihm durch die leiblichen Erkenntnisorgane von aussen her vermittelt sind. Erst später beginnt der Geist im Abstrahieren bewusster Denkformen seine spezifische Thätigkeit.

Einen ähnlichen Werdegang machte die griechische Philosophie in ihren ersten Anfängen durch; auch sie begann mit Erfassung des sinnlich wahrnehmbaren Seins. Ja, es ist fast von allen Philosophen vor Sokrates anzunehmen, dass ihnen die Ergebnisse der Beobachtung dieses sinnenfälligen Seins die einzigen Grundlagen ihrer Forschungen bildeten. Dies spricht Aristoteles aus, wenn er von den Philosophen dieser Periode sagt: *αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις, ὅτι περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον.*[1]) Aus diesem Grunde, weil sie das Sinnenfällige allein für das wahre Sein hielten, darum meint Aristoteles, sind sie, aus dieser falschen Sicherheit erwachend, dem Zweifel, jener Richtung verfallen,

[1]) Metaph. lib. II. c. VI. Did. 510, 2.

die unter dem Namen Skepsis eine der unfruchtbarsten aller philosophischen Richtungen darstellt. Daraus ergiebt sich schon, dass die Ausbeute unter den Denkergebnissen dieser Zeit für unsere vorwürfige Frage keine sehr reichhaltige sein kann. Die Voraussetzungen, die ihnen zur Beurteilung des Seins der menschlichen Person zu Gebote standen, sind rein materiell und darum hätte die Beantwortung unserer Frage auf dieser Grundlage rein materiell ausfallen müssen. Die Einheit der menschlichen Person hätten sie wohl auf Grund des räumlichen und zeitlichen Beisammenseins der äusserlich wahrnehmbaren Person in der Abgeschlossenheit und Abgegrenztheit der äusseren Form erklärt. Doch ist auch keiner von ihnen dieser Frage näher getreten und wir wollen daher, um doch einigermassen ein Bild von dem zu geben, was sie zur Anbahnung der Lösung dieser Frage beigetragen haben, untersuchen, wie sich diese Philosophen das Sein dachten, und welche Erklärung sie von der menschlichen Seele gegeben haben; das letztere ist immerhin ein wesentlicher Gradmesser dessen, wie weit es ihnen gelungen ist, dem Erfassen des wahren Seins nahe zu kommen. Die Untersuchung des geistigen Gebietes im Menschen hat bei den meisten Philosophen die Brücke zu dem gebildet, was wir heute Ontologie, die Lehre von dem allen Dingen zu Grunde liegenden Sein, nennen.

Während die Jonier sich besonders der Untersuchung des materiellen Urstoffes und der Frage nach dem Werden und Entstehen dieses äusseren Seins zugewendet haben, suchten die Pytagoreer nach einem formalen Prinzip dieses Seins, welches sie in der Zahl gefunden zu haben glaubten. Den Eleaten, die sich dem gleichen Objekte widmeten, war dieses Formalprinzip in einer dunkel begrifflichen Einheit

des unwandelbaren Seins gegeben und die jüngeren Naturphilosophen gestalteten die dynamische Weltanschauung der Altjonier in eine mechanische aus, indem sie den Materialismus noch stärker zum Ausdruck brachten, als alle übrigen dieser Schulen; von diesen sind die Atomisten durch ihre Lehre von den unteilbaren, kleinsten stofflichen Teilchen des Seins am weitesten in der materiellen Auffassung des Seins gegangen.

Bei allen aber ist das materielle Sein das Sein schlechthin und darum wohl auch das sinnlich wahrnehmbare am Menschen die menschliche Person. Von Thales, dem ältesten der bekannten Vertreter der jonischen Naturphilosophie, ist auf uns gekommen, dass er das ganze Weltall angefüllt wähnte von dem urstofflichen Wesen, das er als Prinzip des Lebens und der Bewegung und zugleich als das göttliche Sein sich vorstellte. Aristoteles überliefert uns über ihn: *Καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτήν μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.*[1]) Urstoff und Kraft gelten ihm als eins und so war ihm wohl auch der Mensch ein beseeltes Ding, dem ein solches Bewegungsprinzip innewohnt: *ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.* Diese Anschauung stellt den Uranfang alles philosophischen Untersuchens dar, der sich mit der Beobachtung der äusseren Erscheinung vollständig abfindet.

In dem gleichen Kapitel berichtet uns Aristoteles (De an. I, II, 18, 19 Did. 435, 29—39) von Hippo, dass ihm die Seele als Wasser gegolten habe, denn der Same sei etwas Feuchtes, während er andere, die (Critias) das Blut

[1]) De an. I, V, 17 Did. 443, 5.

als Seele erklärten, bekämpfte. Über Diogenes von Apollonia berichtet uns Aristoteles: *Διογένης δ'ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα, τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχὴν καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχὴν ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπὰ, γινώσκειν ᾗ δὲ λεπτότατον κινητικὸν εἶναι.*[1]) Trotzdem dies die Lehre eines Naturphilosophen, des Angehörigen einer ersten Anfangsstufe philosophischer Entwickelung ist, stellt sie sich doch als beachtenswert dar, wenn man nur den Standpunkt, den der Philosoph jener Zeit naturgemäss haben musste, genügend in Anrechnung bringt. Die Seele ist ihm das Prinzip des Denkens und der Bewegung, und da in dem Kreise seiner Erfahrungen nichts ist, was feiner in seinen Teilen ist, als die Luft, so denkt er die Seele sich als Luft. Das Wort *λεπτομερής* ist ganz besonders bezeichnend für das Denken dieses Philosophen. Er sucht nach etwas, dessen Teile so klein und fein sind, dass seine Zusammensetzung einer zusammenhängenden Seinsweise, einer Einheit möglichst nahe komme. Weil ihn aber sein materialistischer Standpunkt zwingt, doch immer noch kleinste Teilchen anzunehmen, so dringt er nicht durch zu dem, was seinem Streben wirklich Befriedigung geben könnte, nämlich zur Einheit des substanziellen Seins; vor der Erfassung dieses einheitlichen Seins richtet allerdings die dynamisch materialistische Weltanschauung eine unübersteigliche Barriere auf.

Interessant ist es zu hören, wie nahe die Pythagoreer an das substantielle Sein gekommen sind, denn in ihrem Suchen nach einem Formalprinzip waren sie doch einen bedeuteten Schritt weiter gegangen, als die Jonier. Aber Aristoteles berichtet über sie: *Ἔοικε δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν*

[1]) De an. I, II, 15 Did. 435, 15.

Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν· ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα οἱ δὲ ταῦτα κινοῦν.[1]) Die starre Form, in die das Prinzip der Zahl als Formalprinzip ihr Denken fesselte, gab ihnen ein Schema, das zwar zu manchen Resultaten führte, sie aber andererseits auch an der Materie festhielt. Da ihnen die Seele in erster Linie Bewegungsprinzip ist, so halten sie Umschau, was es sonst noch im Weltall für selbstthätige Bewegungsprinzipien gebe. Und so haben sie ihre Befriedigung in den Luftteilchen oder Sonnenstäubchen, wie es auch wiedergegeben wird, von denen sie wahrnahmen, dass sie sich wie selbstthätig bewegten. Da ihnen der Erreger dieser Bewegung nicht bekannt, so glaubten sie hier ein selbstthätiges Prinzip gefunden zu haben. Und dieses Gleichnis bringt ihnen Befriedigung über die Frage nach der Seele als Bewegungsprinzip. Aber auch hier ist unverkennbar das Suchen nach dem Erfassen dessen, was das Wesen der Seele charakterisiert, nach der Einfachheit. Diese fanden sie nicht, also genügen ihnen allerkleinste Teilchen der Materie, welch letztere ihnen ja das Sein darstellte.

Von den jüngeren Naturphilosophen ist interessant, was Aristoteles von Empedokles uns berichtet, den er neben Anaxagoras am meisten von allen Philosophen jener Zeit bespricht, freilich in verschiedener Weise, denn während er Empedokles öfters widerlegt, zollt er Anaxagoras manche Anerkennung. Hier kommt die Stelle in Betracht: *ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων, εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχήν τούτων.*[2]) Bekanntlich bedeutet die jüngere Naturphilosophie, besonders die Ansicht der Atomisten einen

[1]) De an. I, II, 4 Did. 433, 46.
[2]) De an. I, II, 6 Did. 434, 23.

Rückfall in denjenigen Materialismus, wie ihn die alten Jonier kultiviert hatten. Aber doch hat auch diese Anschauung des Empedokles, so materialistisch sie klingt, die Keime mancher späteren Erkenntnis in sich. Ihm ist die Seele eine Mischung von allen Elementarteilchen des materiellen Seins und jedes dieser Teilchen ist ihm eine Seele. Noch liegen hier allgemeines Sein und vielgestaltiges Sein ungetrennt bei einander. Aber die Seele ist ihm doch etwas Vollkommenes, Erhabenes, Allumfassendes. Wer erinnert sich nicht bei diesem Gedanken, dass die Seele aus allen Elementen bestehe, an die spätere scharfsinnige Darlegung bei Aristoteles, der zufolge der *νοῦς* die Fähigkeit habe, *πάντα γίνεσθαι*! In der Seele findet Empedokles wie in einem Spiegel alles wieder, was die materielle Aussenwelt ausmacht; aber noch liegt ihm die Trennung des geistigen vom realen Sein ferne, darum erklärt er diese Thatsache, dass alle Dinge in der Seele ein geistiges Sein gewinnen können, einfach mit der Hypothese, dass sie wohl aus allen Elementen zusammengesetzt sein müsse.

Der bedeutendste der ganzen vorsokratischen Periode ist nach der Darstellung, die wir bei Aristoteles finden, unstreitig Anaxagoras. Er allein ist es, von dem man begründet annehmen kann, dass er eine Unterscheidung zwischen geistigem und körperlichen Sein gefunden habe. Er hat eine Trennung zwischen *νοῦς* und *ψυχή* ausgesprochen und diese Trennung scheint er durchaus im rechten Sinne aufgefasst zu haben, wenn an der gleichen Stelle Aristoteles über ihn berichtet: *χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μία φύσει . . . . . μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ κάθαρον.*[1]) Es ist doch

[1]) De an. I, II, 13 Did. 435, 7.

höchst bemerkenswert, dass diesem Philosophen bereits diese beiden Prinzipien ihrer Natur nach als eine Einheit erschienen, sowie, dass er den Intellekt, *νοῦς*, als unvermischt, rein erkennt. Was soll dies anderes bedeuten als Einfachheit und Geistigkeit! Dazu war für Anaxagoras die Seele — *ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν*[1]) — das Bewegungsprinzip, während er vom Intellekte sagt: *ἑτέρωθι δέ ἰοῦτον* (*νοῦς*) *εἶναι τὴν ψυχήν*. Diese Stelle kann auch auf eine andere Weise, als rein wörtlich gedeutet werden, nämlich so, dass Anaxagoras den *νοῦς* so sehr in der Seele selbst enthalten und dieselbe beherrschend erkannte, dass er ihn mit der Seele identifiziert. Dass Anaxagoras aber die Geistigkeit des *νοῦς* erkannt haben muss, geht aus dem hervor, dass er sie nicht nur als *ἀμιγῆς*,[2]) sondern auch für *ἀπαθῆς*[3]) erklärt; und entscheidend ist es, wenn Aristoteles sagt: *εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας*.[4]) Also hat Anaxagoras die Seele als etwas Einfaches, Leidenschaftsloses, von dem sinnlichen absolut zu Trennendes erkannt! Dieses sind eigentlich bereits die rohen Umrisse der von Aristoteles später entwickelten Lehre von einem einfachen, einheitlichen und dabei geistigen Sein der Seele. Die Thatsache, dass er doch *νοῦς* und *ψυχή*, wie oben angegeben, als identisch bezeichnete, stört in keiner Weise; es ist diese Stelle vielmehr in Gemässheit der anderen zu erklären, und kann nur dazu dienen, die Ansicht zu festigen, dass Anaxagoras die Seele als einheitliches Prinzip dachte, wie er es ja auch ausgesprochen hat. Leider ist nichts

[1]) De an. I, II, 5 Did 434, 4
[2]) De an. III, IV, 3 Did 467, 19.
[3]) De an. I, II, 22 Did. 435, 49.
[4]) De an. III, IV, 9 Did. 468. 7.

auf uns gekommen, wie Anaxagoras die Vereinigung der Seele mit der Materie, dem Leibe, dachte, sonst könnten wir vielleicht bei ihm schon die Lehre von der formalen Einheit der menschlichen Person konstatieren, wenn ihm auch der Gedanke der substantiellen Einheit noch fern liegen musste. Einen entschiedenen Rückschritt bedeutet der Atomist Leucippus mit seinem Schüler Demokrit. Die mit höchst einfachen Formen sich begnügende Untersuchung ging nicht über die Erfassung des sinnlich Wahrnehmbaren hinaus. Im Stoffe ist ihnen alles Sein gegeben und dieser Stoff besteht aus einer Unzahl kleinster Teile, der Atome. Die Bewegung, welche eigentlich den Anstoss alles Lebens und Werdens darstellt, erscheint nach der Darstellung ihrer Auffassung als diesen Atomen immanent und ursachlos. Geist, Zweck, Gesetz und Ursache sind aus diesem mechanischen Betriebe verbannt. Ein vernichtendes Urteil fällt Aristoteles über Demokritus: *τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον*[1]) der Schein war ihm die Wirklichkeit! Was seine Sinne ihm vermittelten, das genügte seinem Suchen nach dem wahren Sein der Dinge. Und von seiner roh materialistischen Auffassungsweise spricht es, wenn von ihm gesagt wird: *εἴπερ γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ ἐν παντὶ ιῷ αἰσθανομένῳ σώματι, ἀναγκαῖον ἐν τῷ αὐτῷ δύο εἶναι σώματα, εἰ σωμάτι ἡ ψυχή.*[2]) Die Seele ist ihm ein körperliches Sein, das über den ganzen Körper hin verteilt ist, so dass er sich genötigt sieht, im Menschen ein zweifaches körperliches Wesen zu erblicken. Für Demokrit und Leucippus war ja auch die Seele ein Konglomerat aus Feuer und Wärme,[3]) wobei sich noch ihre Auffassung von diesen

[1]) De an. I, II, 5 Did. 434.
[2]) De an. I, V, 1 Did. 441, 4.
[3]) De an. I, II, 3 Did. 433, 29.

Dingen dahin präzisiert, dass das Feuer sowohl, als auch die Seele σφαιροειδῆ sei, kugelförmig und zu vergleichen mit den Sonnenstäubchen. Diese Lehre, welche die Seele als ein Gemenge kleinster aus sich selbst bewegter Teilchen annahm, war allerdings, von einem Atomisten ausgesprochen, von einer Erfassung der menschlichen Einheit weiter entfernt, als alle anderen Lehrmeinungen.

Wenn wir von Anaxagoras absehen, so hat diese ganze vorsokratische Periode keinen Philosophen aufzuweisen, der über das äussere Sein der Dinge hinweggekommen wäre. Die materialistische Auffassung des Seins zerstört aber den Gedanken substantieller Einheit. Für sie giebt es nur den Raum, das Nebeneinander, und dieser bildet eine Schranke, die das geistige Sein nicht erkennen lässt. Das Suchen nach dieser Einheit, nach ihrem Grunde und nach ihrer Form geht allerdings durch die meisten dieser Lehren und wir haben gesehen, dass viele den Gedanken der Einfachheit und Geistigkeit bei ihrem Forschen so nahe gekommen sind, als es auf ihrem Standpunkte nur irgend möglich war. Von der Sophistik zu berichten, ist an dieser Stelle ohne Zweck; dass die Sophistiker, die überhaupt nichts aufgebaut, sondern eher zersetzend gewirkt haben, zur Lösung unserer Frage nichts beitrugen, leuchtet von selbst ein. Doch hat ihre negierende, frivole Skeptik, ihr Wankenmachen aller Wahrheit, eine sehr gesunde Reaktion hervorgerufen, als deren Vorkämpfer wir Sokrates kennen; weitergeführt hat diese Richtung in höchst geistvoller Weise Plato, und Aristoteles war es beschieden, in ihr die ganze griechische Philosophie ihrem Höhepunkte zuzuführen.

b) Sokrates.

Je unvollkommener die Leistungen der vorsokratischen Philosophen erscheinen, desto grösser und reicher an eigenem selbständigen Wert muss uns derjenige erscheinen, den die Griechen als ihren weisesten bezeichnet haben. Leider hat Sokrates selbst sich nie mit dem Niederschreiben seiner Denkergebnisse befasst; seine Lehre umfasste in erster Linie die praktische Philosophie und nur Xenophons und Platos Aufzeichnungen geben uns darüber Anhaltspunkte. Geschichtlich ist es für die Beurteilung der sokratischen Lehre von Bedeutung, dass Sokrates die gleiche Gegnerschaft hatte, wie der Bedeutendste der vorsokratischen Periode, Anaxagoras, von dem wir sahen, dass er der Erfassung des geistigen Seins am nächsten gekommen war. Es ist recht charakteristisch, dass gegen beide Männer eine ähnliche Anklage erhoben wurde. Bei Sokrates lautete sie: *ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων · ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων.*[1]) Anaxagoras wurde bekanntlich mit Protagoras wegen Gottlosigkeit verbannt. Von diesen Männern war besonders Sokrates über die damalige Zeit weit erhaben, und darum wurde sein kühnes Vordringen den mit ihren Denkergebnissen völlig zufriedenen Zeitgenossen unbequem.

Von dem *δαιμόνιον* behauptete er Xenophon und Plato zufolge, es sei etwas von der Gottheit Gegebenes, in ihm Wohnendes, das ihn direkt zum Handeln antreibe, ja ihn in seinem ganzen Leben leite;[2]) dieses *δαιμόνιον* ist wohl nichts anderes, als was wir das Gewissen nennen. Die Hoheit der Moral, die Sokrates auf dieses göttliche,

[1]) Xen. Mem. I, 1, 1. Plat. Apol. cap. 11.
[2]) Xen. Mem. I, 1, 2.

dem Menschen innewohnende Prinzip aufbaute, ist bekannt. Sie hatte aber zur unbedingten Voraussetzung, dass Sokrates die menschliche Person sich als verantwortliches und daher willensfreies Prinzip alles Handelns dachte. Auch die Proprietät der konstanten Identität der einen Person ist darin eingeschlossen.

Die ganze in den Überlieferungen Xenophons und Platos enthaltene Tugendlehre des Sokrates zeigt ferner, wie Sokrates die Seele als ein geistiges Prinzip erkannte und vom Materiellen wesentlich unterschied. Ein Beweis hiefür ist sein Gespräch mit Aristodemus;[1]) er beweist ihm, dass das Dasein der Gottheit, die alles so weise angeordnet habe und in dem Spiegel der Schöpfung wiedererkannt werde, ein unsichtbares sei, ebenso wie auch die Seele, die Lenkerin des Körpers, nicht mit den Sinnen erkannt werden könne. Aus dem ganzen Zusammenhange und der Gesamtauffassung der sokratischen Lehre vom Seelenleben, geistigen Erkennen u. s. w. geht aber hervor, dass dieses „sinnlich nicht wahrnehmbar" als geistiges Sein aufzufassen ist.

In dem gleichen Kapitel[2]) ist es recht charakteristisch, dass Sokrates es stets vorzieht, von der Gottheit, statt von den Göttern zu reden, dass er dieser Gottheit (I, 18) beilegt, dass sie alles zur gleichen Zeit sehe, höre und überall gegenwärtig, für alles sorge. Diese seine Auffassung einer Gottheit und zwar einer geistig seienden, die sinnlich nicht wahrzunehmen ist, bildete unstreitig einen der Anklagepunkte, dass er die staatlich geltenden Götter nicht anerkenne. Von dieser Gottheit aber ist (I, 13) den Menschen die vorzüglichste Seele eingepflanzt, welche Gedächtnis und

[1]) Xen. Mem. I, 4, 8—9.
[2]) Xen. Mem. I, 4, 13, 14, 18.

Erkenntnis besitzt. Aus allen diesen Bruchstücken lässt sich auch die Höhe der metaphysischen Erkenntnis bei Sokrates ermessen.

Bei jeder Gelegenheit betonte er, dass nur das Erkennen der Begriffe ein sicheres Wissen gewähre und da er diesem Grundsatze getreu, allen Dingen bis auf den Grund nachforschte, wie auch die wenigen, eben gegebenen sokratischen Lehren es beweisen, so darf wohl angenommen werden, dass seine Auffassung von dem Sein der menschlichen Person bereits eine geläuterte und richtige gewesen ist.

c) Plato.

Des grossen Lehrers Sokrates grösster Schüler ist Plato. Wenn wir bei ihm auch noch nicht die Schärfe der Aristotelischen Spekulation beobachten, so ist doch sein System an Schönheit der Ausgestaltung, an Reichtum der Ideen und an Erhabenheit der Phantasie vielleicht das erste der philosophischen Systeme. Freilich ist es nicht immer von Nutzen für seinen Lehrgang geworden, wenn er die Phantasie mitsprechen liess, doch erhebt ihn die Kühnheit seines Gedankenfluges zu einer solchen Höhe, dass er weit über allen seinen Vorgängern steht. Im Platonischen System ist es der Geist, der alles beherrscht und die philosophische Untersuchung von den vorausgegangenen materialistischen Anschauungen zu gründlich reinigt. Das immaterielle Sein proklamiert Plato als allein wahres, wirkliches Sein, und dadurch kam er allerdings im Gegensatze zu seinen Vorgängern seinerseits in ein anderes Extrem, zur Hypostasierung der Ideen.

Zu dieser Annahme kommt Plato, indem er (Tim. p. 51 f.) bei der menschlichen Erkenntniskraft eine doppelte Art des Erkennens unterscheidet. Während das eine Er-

kennen, δόξα ἀληθής, die Einzeldinge als Objekt hat und, wie diese Objekte wechselnd, werdend und vergehend ist, stellt sich das höhere geistige Erkennen, der νοῦς, als ein Prinzip dar, dessen spezifisches Objekt das Immaterielle ist. Dieser letzteren Thätigkeit muss daher als Objekt ein immaterielles, unwandelbares Sein entsprechen, das geistig, und deshalb wirklich ist und dies sind die transscendenten allgemeinen Ideen. Die Ideen sind das eigentliche Sein und die Einzeldinge haben einen gewissen Anteil an diesem Sein der Ideen; sie sind mit diesen (μετέχουσι) und jeder Idee entspricht ein durch sie konstituiertes Einzelding (Phäd. p. 101, c.). Daraus, dass Plato dem sinnlich wahrnehmbaren Sein eine so untergeordnete, eigentlich gar keine wesentliche Bedeutung beilegte, ergibt sich schon, wie Plato den Menschen dachte. Wenn die Idee das Sein ist, das materielle Individuum nur ein zufälliger Ausdruck, eine eigenartige Erscheinungs- und Seinsweise des geistigen Seins, so ist die Person, der Mensch, schon vollständig gegeben durch die Seele, und der Körper ist mehr ein unwesentliches, verhängnisvolles Anhängsel.

Der Widerlegung dieser Annahme und der Begründung dessen, dass der Mensch nicht die Seele, sondern das Zusammengesetzte aus Materie und Form, Leib und Seele sei, hat der hl. Thomas den 4. Artikel der 75. Quaestio im I. Teile seiner Summ. theol. gewidmet. Am Schlusse desselben erkennt er allerdings an, dass Plato auf seinem Standpunkte dazu kommen musste, der Seele allein das personbildende Moment zuzuerkennen. Plato schrieb nämlich der Seele allein die ganze menschliche Erkenntniskraft zu, und auch diejenige Erkenntnis, welche Thomas „sensitiva", die an ein sinnliches Werkzeug gebundene genannt hat, ist nach Plato die alleinige Thätigkeit der Seele. Thomas

bezeichnet an der angegebenen Stelle als einen Hauptbeweis für die beiden Wesensteile des Menschen als konstitutive Elemente der spezifischen menschlichen Natur die Thatsache, dass die sinnliche Erkenntnis nicht von der Seele allein gesetzt werden könne; von Plato hingegen sagt er: Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuid, quod homo esset anima utens corpore (l. c.). Während bei Thomas das eigentliche Sein der Person, die Subsistenz, wie wir später darlegen werden, weder der Form noch der Materie entbehren kann, subsistiert bei Plato die Seele allein als substantia completa ratione speciei. Von ihm sagt Thomas (I, qu. 6. art. 4. in corp.), dass er die Wesenheiten der Dinge als getrennt für sich seiende annahm: Plato enim posuit omnium rerum species separatas et quod ab eis individua denominantur quasi species separatas participando ut puta, quod Socrates dicitur homo, secundum ideam hominis separatam. Dadurch ist bei Plato die Idee das eigentlich Seiende, das in dem einzelnen Individuum, als in einem durch Teilnahme an dem eigentlichen Sein der Idee wirklich werdenden Wesen in die Erscheinung tritt. Es ist selbstverständlich, dass hier mit diesem wirklichen Sein der Idee in seiner Allgemeinheit ein anderes Sein in Konfusion kommen musste, wie Thomas berichtet: hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum bonum et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum: ipsum per se bonum dicebat esse Deum. Daher konnte Thomas von ihm (I, qu. 6, art. 4 in corp.) sagen: ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes. Thomas stellt dem gegenüber die Lehre von einem Sein auf, das allerdings aus sich ist . , . . quod per suam essentiam est ens, sowie in sich und wirklich ein erstes Sein darstellt, aber dies

kann nach Thomas (l. c.) nur dem göttlichen Sein allein zukommen. Plato hingegen nähert sich durch dieses allgemeine, aus sich und in sich bestehende Sein dem pantheistischen System Spinozas. Wenn daher die in sich subsistente Idee Seele in den Körper gebannt, lebt, so ist ihre Seinsweise ein esse utens corpore, nur eine Benützung des leiblichen Teiles, als eines Instrumentes zu verschiedenen sinnenfälligen Bethätigungen. Darum ist auch das Sein der Seele so unabhängig vom Körper und so selbständig, dass sich daraus die Präexistenz der Seele und die Lehre von der Seelenwanderung ergibt. Dabei geht Plato (Phäd. 72—74) von dem Gedanken aus, dass wir bei allem Erkennen immer gewisse allgemeine Denkformen, allgemeine Wahrheiten in uns selbst vorfinden, also alles Erkennen nur ein Erinnern ist. In analoger Weise ist Cartesius zur Annahme der eingeborenen Idee, Kant zu seinen an sich leeren Denkformen a priori gekommen, Plato jedoch erklärt dies durch seine Realität des allgemeinen Seins und die Präexistenz der Seele.

Plato teilt die Seele des Menschen in drei Teile, den *λόγος*, das *τὸ θυμοειδές* und das *τὸ ἐπιθυμικόν* genannte Gebiet des Seelenlebens. Plato selbst zeigt ihre Verschiedenheit an dem Umstande, dass die diesen Seelenteilen entsprechenden Bethätigungen unter sich oft in Widerstreit geraten, und so müsse im Menschen eine dreifache Seele angenommen werden (de republica 1, 4 pag. 436 u. 441). Diese Art der Darstellung hat verschiedene Erklärungen gefunden und es ist nicht unmöglich, dass Plato das personbildende Moment wiederum nur der vernünftigen Seele allein zudachte, während die mutartige, die auch den Tieren zukommt, und die begehrliche Seele als selbständige Wesen gedacht waren; jedenfalls kam er nie zur persönlichen Einheit, eben weil er drei Seelen angenommen.

Doch kann nach der Auffassung des hl. Thomas, dass nämlich Plato überhaupt alle diese Bethätigungen der Seele als solcher beilegte, auch angenommen werden, dass er die Seele als ein in sich selbst vollkommenes Prinzip dachte, an welche durch die Verbannung in den Leib diese neuen Wesensteile und Kraftgebiete sich nur accidentell angliedern, um bei dem Freiwerden der Seele wiederum zu verschwinden.

In der ganzen von phantasievollen Mythen durchwobenen Darstellung Platos aber zieht sich das eine als roter Faden durch alle Erörterungen: die subsistente Seele ist der Mensch! Rein philosophisch betrachtet steht auch die auf viele mythenhafte Hypothesen gestützte platonische Lehre weit unter der seines grossen Nachfolgers Aristoteles, der seinen Lehrer Plato bekämpft, ergänzt und vielfach berichtigt hat.

II.

Die Lehre des Aristoteles.

Die griechischen Philosophen der voraristotelischen Zeit waren in ihrer Auffassung des Seins in zwei extreme Richtungen auseinandergegangen. Hatte zuerst das sinnlich wahrnehmbare Sein als das eigentliche Sein gegolten, so war bald eine andere Richtung ins konträre Gegenteil geirrt und stellte jenem exzessiven Materialismus einen ebenso ausgarteten Idealismus gegenüber, der dem Gedanken-Sein Wirklichkeit verlieh.

Aristoteles war es vorbehalten, hier die goldene Mitte zu finden und in seinem System einem gemässigten Realismus Ausdruck zu verleihen, der ihn der Wahrheit so nahe brachte, als der menschliche Geist in Erfassung des Seins

überhaupt gedrungen ist. Das Aristotelische System bedeutet denn auch den Höhepunkt der ganzen griechischen Philosophie.

Was unsere vorwürfige Frage anlangt, so hat Aristoteles eine Definition expressis verbis nicht gegeben. Seine Vorgänger hatte ihm eine ganze Fülle der brennendsten Fragen hinterlassen, deren Beantwortung ihnen nicht nur nicht geglückt war, sondern die sie in ihrer Weise vielfach durch ihren extremen Standpunkt noch verdunkelt und erschwert hatten. Die Hauptfrage war und blieb die Frage nach dem wahren Sein. Und indem Aristoteles diese Frage in seiner empirisch-realistischen Weise zu lösen versuchte, stellte er eine ganze Reihe von neuen Grundsätzen auf; und diese sind es, die uns heute das Material an die Hand geben, um den Begriff darstellen zu können, den Aristoteles von der menschlichen Person gehabt haben muss.

Wenn wir diese einzelnen Bestandteile zu einem Gesamtbilde vereinigen, so ist es uns ganz unzweifelhaft, dass Aristoteles die Person des Menschen als ein in jeder Hinsicht einheitliches Sein gedacht hat. Dies beweist der Grad des Seins, den Aristoteles der menschlichen Person zuerkennt, und ferner die artbildenden Momente, welche nach Aristoteles das Wesen der menschlichen Person darstellen.

Was diesen Seinsgrad anlangt, so ist dieses Sein vor allem das Sein der Substanz, das in keinem anderen ist und von nichts anderem ausgesagt werden kann, jene Substanz, von der vielmehr selbst alles ausgesagt wird. Es ist ferner das Sein dieser Substanz ein vollkommenes, in sich selbst existentes Sein, das keinen Gegensatz hat. Ihm kommt sodann die völlige Individualität zu, und es ist endlich jenes Sein schlechthin, das nicht in verschie-

denen Substanzen mehr oder minder, sondern stets in dem einen, gleichen Grade gefunden wird.

Wenn wir Aristoteles auf seiner ganzen bezüglichen Gedankenreihe folgen wollen, so ist es nötig, von seinem ersten, grundlegenden Begriffe auszugehen, der ihn von vornherein weit weg von Plato führt, und den Weg anzeigt, auf dem er zu allen späteren einerseits empiristischen, andererseits realistischen Darlegungen kommt; das allgemeine Sein zu dem vielgestaltigen Sein in rechte Beziehung zu bringen, war und ist bis heute eine gefährliche Klippe für den nach dem wahren Sein suchenden Geist. Plato hatte in seiner Weise sich für ein *ἓν παρὰ τὰ πολλὰ* entschieden, in direktem Gegensatz hiezu ist für Aristoteles der Grundsatz massgebend: *ἕν τι κατὰ πολλῶν.*[1]) Aristoteles gibt nur dem Einzelnen Realität, das allgemeine Sein ist ihm ein ideales Sein, nur ein Gedankending.

Bei der Untersuchung der einzelnen Seinsweisen erkennt Aristoteles vor allem an, dass das Sein in vielen Graden und Arten angetroffen werde: *ἔτι δὲ πολλαχῶς λεγομένου τοῦ ὄντος.*[2]) Die hauptsächlichsten dieser Seinsweisen geben die bei Aristoteles oft wiederkehrenden Bezeichnungen an: ein wirkliches Sein, dem ein Gedankensein gegenübersteht, ein Sein in der Thatsächlichkeit *ἐντελέχεια*, actus, im Gegensatze zu dem möglichen, *δυνάμει* seienden, und endlich, was hier die ausschlaggebendste Unterscheidung darstellt: *Τῶν ὄντων τὰ μὲν . . . . . ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστι· τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι*;[3]) hierdurch wird das in sich sein von dem in einem anderen sein getrennt.

[1]) Analyt. post. Lib, I C. 11. Did. 131, 36.
[2]) De an. Lib. 1. Cap. V. Did. 441, 51.
[3]) Kat. Cap. II. Did. 1, 21 und 24.

Welches Sein der menschlichen Person zugewiesen wird, erfahren wir aus der Stelle: *Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος.*[1])

Wenn diese Definition auch dem Wortlaute nach durchaus negativ gehalten ist, so drückt dieselbe doch ihrem Sinne nach etwas höchst Positives aus. Dass die Definition negativ gehalten ist, hat ihren Grund in der ganzen wissenschaftlich ergründenden und darstellenden Weise des Aristoteles, er ist eben Empiriker. Vom sinnlich Wahrnehmbaren zurückschreitend bis auf das letzte, oberste Sein, entfernt er von dem, was er als *οὐσία*, substantia, sich denkt, alle Inhärenz und Prädikation. Nach Negation alles dessen, was immer wieder selbst inhärieren und von anderen ausgesagt werden kann, kommen wir zu einem vollkommensten Sein, das keinem anderen mehr inhäriert und von keinem anderen mehr ausgesagt werden kann, zu dem obersten und letzten Seinsgrad; von ihm wird alles andere ausgesagt und es ist selbst das Subjekt aller Inhärenz. Darum bezeichnet Aristoteles dieses Sein als das *ὑποκείμενον ἔσχατον*,[2]) das letzte, allem Sein als Träger zu Grunde liegende Sein. Die Art und Weise, wie Aristoteles zu seinem vollkommensten Seinsgrad, als dem Sein der *οὐσία*, kommt, ist also die der Ausschliessung der nicht zutreffenden Seinsgrade und Seinsweisen. Die Negation ist daher eine rein erkenntnistheoretische, was aber in ordine reali durch die Aristotelische Definition bezeichnet wird, ist höchste Realität.

Da ferner in dem gegebenen Falle nur zwei Seinsweisen in Frage kommen können, nämlich das Sein in

[1]) Kat. Kap. III. Did. 2, 39 ff.
[2]) Met. IV, VIII. Did. 521, 48.

sich und das in einem anderen, so ist durch die Ausschliessung des letzteren der hier zutreffende Seinsgrad hinlänglich präzisiert.

Ein Wort dieser Definition könnte missdeutet werden, wenn Aristoteles von *λεγομένη* spricht. Vor allem muss aber festgehalten werden, dass Aristoteles seinem ganzen System zufolge auch nicht den leisesten Zweifel an der objektiven Realität der Aussenwelt haben konnte, in diesem Sinne ist er Realist. Seine Betrachtungsweise des Seins ist eine doppelte und diese zwei Auffassungsweisen gehen zwar durchaus parallel, ohne jedoch in ihrem Objekte identisch zu sein. Eine genaue, strikte Scheidung des idealen vom realen Sein zieht sich durch das ganze Aristotelische System und doch hängen die beiden insoferne innig zusammen, als dem Empiriker immer das reale Sein die Grundlage und der Ausgangspunkt für das ideale Sein darstellt und dem idealen Sein stets ein wirkliches entsprechen muss; dem Realisten aber bleibt das ideale Sein stets das unwirkliche, das seinerseits als abstrakt die Allgemeinheit zu eigen hat. Sagt nun Aristoteles hier auch *λεγομένη*, so entspricht dem *λεγομένη* in seinem Denken etwas durchaus Reales in der Wirklichkeit, ebenso wie auch seine Kategorien eine doppelte Geltung haben. Aristoteles hat diese Einteilung in der Wirklichkeit selbst gegeben vorgefunden; als er sie aber abstrakt darstellte, wollte er damit gewissermassen ein Schema oder Fachwerk zur Einordnung der vom Realen gewonnenen Begriffe geben und so entsprechen den Kategorien als logischen Formen andererseits die Kategorien des wirklichen Seins, die Verschiedenheit der Weisen des realen Seins.

Von dem Seinsbegriffe, wie ihn Aristoteles von der menschlichen Person denkt, ist aber noch etwas aus-

zuschliessen, jenes Sein nämlich, wofür Aristoteles den Namen „zweite Substanzen" anwendet. *Δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι · ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, οἷον ὅ τις ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἴδους ἐστὶ τὸ ζῷον · δεύτεραι οὖν λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον.*[1]) Das in sich Sein wird aber auch bei Begriffen gefunden, die selbst Prädikate sind. Dem einzelnen in sich Seienden der Wirklichkeit entspricht nämlich ein vollkommenstes ideales Sein, das Sein der Arten und Gattungen. „Mensch", „Geschöpf" denkt jeder als selbständiges Sein, das keinem anderen inhäriert; aber es ist ein Sein, das von einem anderen ausgesagt werden kann und daher ein ideales Sein, dem keinerlei Realität zukommt. Diese zweiten Substanzen nennt daher Aristoteles *χωριστόν*, abstrakt, und es fehlt ihnen, da sie das spezifische Objekt des Denkens und als solches allgemein sind, das Moment der Individualität, sie können nur als Gattungen oder Arten gedacht werden. Die erste Substanz aber ist es, um die es sich hier handelt, sie bezeichnet das konkret sub hic et nunc existierende Wesen, das eben, weil es real ist, auch individuell sein muss und infolge seiner Individualität auch wirklich ist, denn bei Aristoteles ist nur das Individuelle real, nur das Reale individuell.

Diese ersten Substanzen sind das eigentliche Sein, sie machen die Wirklichkeit aus, ohne sie ist nichts wirklich, und was sonst noch einen anderen Seinsgrad besitzt, hat dieses Sein nur in und an den ersten Substanzen. Daher sagt von ihnen Aristoteles: *μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.*[2])

[1]) Kat. C. III, 2, Did. 2, 42—47.

[2]) Kat. III, 5, Did. 3, 23.

Mit dieser Auffassung ist auch zugleich der Gedanke untrennbar verbunden, dass es nichts gibt, was zu den ersten Substanzen als im Gegensatze gedacht werden könnte; sie haben vielmehr gar keine Gegensätze, sondern sie sind die Träger der Gegensätze: *τῇ γὰρ πρώτῃ οὐσίᾳ τί ἂν εἴη ἐναντίον·* [1]) Die Gegensätze, welche in Wirklichkeit stattfinden, haben ein Sein nur in diesen ersten Substanzen, die selbst aber numerisch eins und sich selbst identisch bleiben.

Das Sein der ersten Substanz erfährt noch eine weitere Umschreibung, wenn ihr Aristoteles beilegt, dass sie als Individuum zugleich die numerische Einheit und diejenige individuelle Bestimmtheit besitzt, welche wir sprachlich mit dem Demonstrativpronomen ausdrücken. Die notae individuantes sind die Vermittler desjenigen Erkenntnisaktes, der uns dieses als dieses und nicht jenes, jenes als jenes und nicht dieses erkennen lässt. Real ist das alles in dem einen proprium der Individualität gegeben, ideal sind jene notae ein Hilfsmittel für den erkennenden Geist, dessen spezifisches Objekt das Individuum nicht ist. In Wirklichkeit aber kommt es auf diese notae nicht an, denn wenn wir uns zwei absolut gleiche Dinge denken, so dass das menschliche Erkennen sie konfundieren muss, so sind sie doch stets individuell verschieden, jedes im vollen Eigenbesitze seines in sich Seins. Hierüber sagt Aristoteles: *Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν, ὅτε τόδε τι σημαίνει· ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν.*[2])

Alle diese Bestimmungen des Begriffs des vollkommensten Seins, der ersten Substanz, hängen unter sich

[1]) Kat. III, 18, Did. 5, 19

[2]) Kat. III, 16, Did. 5, 4.

unzertrennlich zusammen, sie folgen auseinander und ihre Einzelheiten und einzelnen Benennungen resultieren nur daraus, dass der menschliche Geist den einen Seinsgrad in verschiedenen Stufen erfasst und in ebensoviel Worten zum Ausdruck bringt. In Wirklichkeit aber sind das keine Eigenschaften, die z. B. getrennt von einander gefunden werden könnten, denn in der Ordnung des wirklichen Seins ist dies alles zusammen genommen eben dieser selbstständigste Seinsgrad.

Nach allem dem voraus Gesagten erscheint es bereits als selbstverständlich, dass Aristoteles sich unter diesem Sein ein vollständiges Sein gedacht hat. Diese Selbstständigkeit und Vollkommenheit ist von der ersten Substanz besonders nach zwei Richtungen hin festzuhalten, einmal nach der substanziellen Existenzweise, und ferner im Hinblick auf die spezifische Wesenheit.

Für diese Vollständigkeit sprechen vor allem die von Aristoteles zur Erläuterung seiner Lehrsätze angefügten Beispiele: *ὅ τις ἄνθρωπος, ὁ τὶς ἵππος, Σωκράτης* u. s. w. Hiefür kommt ganz besonders auch jene Stelle in Betracht, wo Aristoteles von den Teilen einer Substanz spricht. ***Μὴ ταραττέτω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν, ὡς ἐν ὑποκειμένοις ὄντα τοῖς ὕλοις, μή ποτε ἀναγκασθῶμεν οὐκ οὐσίας αὐτὰ φάσκειν εἶναι· οὐ γὰρ οὕτω τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ἐλέγετο τὰ ὡς μέρη ὑπάρχοντα ἔν τινι.***[1])

Diese Stelle weist allerdings in erster Linie auf den Unterschied zwischen dem Einbegriffensein des Teils im Ganzen und der Inhärenz hin. Aber bei näherer Betrachtung zeigt sie uns, dass Aristoteles sich unter Substanz in erster und eigentlichster Bedeutung ein abge-

[1]) Kat. III, 14, Did. 4, 36.

schlossenes, kompletes Ganzes vorstellt, denn darum hält er für nötig, von den Teilen dieses kompleten Ganzen zu sprechen, und darum bezeichnet er diese Substanzen als *τοῖς ὅλοις*, totis.

Wenn diese Stelle unsere Behauptung nur indirekt beweist, so tritt die Wahrheit dessen, dass Aristoteles die erste Substanz als ein abgeschlossenes, vollständiges Ganzes denkt, klar und deutlich aus der Stelle hervor: *ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν οὐδὲν μᾶλλον ἑτέρου οὐσία ἐστιν οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ὁ τὶς ἄνθρωπος οὐσία ἢ ὁ τὶς βοῦς.*[1]) Keine erste Substanz, die im Vollbesitz ihres Seins, und zwar ihres in sich Seins sich befindet, kann diesen Grad der Seinsselbständigkeit mehr besitzen, als eine andere, es kann keine Substanz mehr Substanz sein als eine andere es ist; damit ist ausgedrückt, dass jede erste Substanz ein vollständiges Sein besitzt; dafür ist eben der Grund der, dass es sich hier nur um die Unterscheidung handelt, ob etwas selbständig, in sich, sein Sein hat, oder ob es an einem anderen Sein, als seinem Träger Aktualität gewinnt. Was aber selbständig ist, das besitzt auch, unbekümmert um die Eigenart der artbildenden Momente der Wesenheit, diesen Seinsgrad ebenso und in gleichem Grade, wie jede andere Substanz. Mit dieser Beobachtung hängt innig zusammen der durch folgende Worte ausgedrückte Gedanke: *ὥστε οὐκ ἂν ἐπιδέχοιτο ἡ οὐσία τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον.*[2]) In gleicher Weise, wie die Substanzialität als Seinsgrad der ersten Substanz, nicht dem einen Individuum mehr als dem anderen zukommen kann, so erleidet auch der genannte Seinsgrad in der einen und der gleichen Substanz weder eine Steigerung, noch eine Minderung.

[1]) Kat. c. III, 9, Did. 3, 46.
[2]) Kat. III, 20, Did. 5, 44.

Diese beiden Stellen zusammengenommen geben den direktesten Beweis für die absolute Vollständigkeit, Abgeschlossenheit und Seinsvollkommenheit dessen, was Aristoteles unter erster Substanz denkt. Diese Stellen werden noch überdies ergänzt durch die bereits oben verwendete Stelle, die besagt, dass die erste Substanz das *ὑποκείμενον „ἔσχατον“* sei. Was kann unter diesem *ἔσχατον*, dem „letzten“ Sein anderes gedacht werden, als das Subjekt aller Prädikation, der Träger aller Inhärenz, das Sein in der Selbständigkeit des Individuums. Wenn wir die Summe aller dieser Qualitäten ziehen, welche Aristoteles von dem Sein der ersten Substanz aussagt, so stellt sich dieselbe dar als ein Einzelding, selbständig und vollständig, numerisch eins und spezifisch bestimmt; ferner durch seine Individualität real und durch seine Wirklichkeit individuell und das ist nach Aristoteles *ὁ τὶς ἄνθρωπος* — die menschliche Person.

Haben wir nun auf diese Weise den Seinsgrad der menschlichen Person als Substanz genügend präzisiert, so erscheint es andererseits als absolut nötig, auch die Einheit dieser Substanz nach ihrer Natur zu untersuchen. Nach Aristoteles wird an jeder Substanz ein Dreifaches gefunden:

. . . . τὴν οὐσίαν, ταύτης τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν λέγεται τόδε τι καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων.[1])

Dieses Dreifache, was Aristoteles an einer Substanz vorfindet, ist also fürs erste das *ὡς ὕλη*, von dem er sagt, *ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι;* es lässt sich dieses *ὡς ὕλη* nicht besser wiedergeben, als, wie es gewöhnlich übersetzt wird, mit „Materie“. Es ist die reale Möglichlichkeit, der aber an sich noch die Unbestimmtheit an-

[1]) De An. Lib. II, C. I, 2. Did. 444, 15.

haftet, die also die Eigenschaften der Individualität und daher auch der Wirklichkeit noch nicht besitzt. Diese Individualität und Bestimmtheit, dass es ein *τόδε τι* wird, gibt ihm das zweite, was Aristoteles an der Substanz wahrnimmt — *μορφὴ καὶ εἶδος, καθ' ἣν λέγεται τόδε τι.* Dies ist die Bestimmtheit, die Aktualität, die Form, welche durch ihren Hinzutritt zur Materie das Entstehen eines *τόδε τι* verursacht und damit ist das Dritte gegeben — *τρίτον τὸ ἐκ τούτων,* die Substanz, wie sie wirklich sub hic et nunc existiert.

Wir haben bei der Untersuchung des substanzialen Seins gesehen, dass Aristoteles die Einheit des Seins absolut gewahrt hat, es bleibt nun noch darzulegen, wie Aristoteles die Einheit der menschlichen Person nach diesem Gesichtspunkte — Materie und Form und dem aus beiden entstehenden Dritten dargestellt hat. Dabei ist die Frage zu beantworten, was von diesen Dreien sich Aristoteles als die menschliche Person vorstellte und wir werden dabei zu dem Schlusse kommen, dass dieses *τρίτον ἐκ τούτων* die menschliche Person darstellt. Ferner ist noch zu zeigen, dass Aristoteles dasjenige Prinzip, das dem Menschen das *τόδε τι*, die individuelle Bestimmtheit, verleiht, diese *μορφὴ*, dieses *εἶδος*, ein einheitliches Prinzip ist. Nur dann, wenn dies alles gewährleistet ist, wenn die menschliche Person als ein *τρίτον ἐκ τούτων* eine zum einfachen Sein geeinigte Substanz darstellt und nur dann, wenn die für die Individualität ausschlaggebende *μορφὴ* des Menschen ein durchaus einheitliches Prinzip ist, dann hat Aristoteles die menschliche Person als ein einheitliches Individuum dargestellt. Hören wir vor allem, wie Aristoteles sich die Vereinigung der beiden Wesenskonstitutiven der menschlichen Person, des Leibes und der Seele, ge-

dacht hat; im II. Kapitel de anima verweist er nochmals ausdrücklich auf jene dreifache Auffassung des Seins der Substanz hin und gibt die weitere Erklärung: *τούτων δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια*[1]), damit sagt er noch, wie von diesen beiden Teilen, der Materie und der Form, die erstere die reale Möglichkeit, die zweite den Akt, die Wirklichkeit, die Realität, die *ἐντελέχεια* bedeutet, das gleiche was er oben mit *τόδε τι* bezeichnete. Und unmittelbar darauf gibt er die Anwendung dieser Begriffe auf die menschliche Person: *οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματός τινος.*[2]) Damit hat er seine Auffassung der menschlichen Wesenskonstitutiven vollständig klargelegt: die Seele ist der Akt, die Entelechie, das *τόδε τι* des Körpers, während letzterer die *ὕλη, δύναμις*, die reale Möglichkeit, die Materie darstellt. Und ganz selbstverständlich ist es daher, was das eigentliche Sein der menschlichen Person, das animans, *ἔμψυχον*, den Menschen ausmacht: *ἐπεὶ δε τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον.*[3]) Also ist die menschliche Person diese Substanz, das *τρίτον ἐκ τούτων*, wie sie von der Seele als dem Akte und dem Körper als der Materie konstituiert wird. Beide machen zusammen die Substanz aus, welche die menschliche Person darstellt, weder der Leib, der nur *ὕλη, δύναμις* ist, noch die Seele allein kann die menschliche Person sein. Denn über die Vereinigung dieser beiden Teile gibt uns noch eine andere Stelle Aufschluss: *διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν, εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐ σ' ὅλως τὴν ἑκάστου ὕλην καί τὸ οὗ ὕλη· τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι*

---

[1]) De an. II, II, 13 Did. 447, 3.
[2]) De an II, II, 13 Did 447, 4 und 5.
[3]) De an. II, II, 13 Did. 447, 4.

ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχειά ἐστιν.[1]) Wie Siegel und Wachs sich zu einem einzigen unteilbaren, nur in Gedanken zu trennenden Dinge vereinigen, so bilden Leib und Seele zusammen ein Sein. Eines kann ohne das andere nicht sein, denn nur das *τρίτυν ἐκ τούτων* bildet die *οὐσία*. Wie die *ἐντελέχεια*, *μορφὴ*, *εἶδος*, die Form, hier Seele, nicht wirklich Akt werden kann ohne die reale Möglichkeit, so kann diese, die Materie, hier der Körper, nicht zur Aktualität, zur Wirklichkeit, Individualität gelangen ohne den Akt, die Entelechie, die Seele. Darum bildet auch der Untergang des einen Teiles den Untergang des Ganzen, als solchen. Wohl kann bei der Auflösung der Materie die Seele infolge ihres geistigen Gebietes, von dem wir später zu sprechen haben werden, noch fortbestehen, allein sie ist nicht das *τρίτον ἐκ τούτων*. Dieses, die menschliche Person, das *ἔμψυχον*, ist trotz des Fortbestehens des einen Teiles zerstört. Dass der Körper bei Aristoteles nicht die menschliche Person darstellt, ist nach dem voraus Gesagten wohl an sich schon klar, er ist ja nur die *ὕλη*, die reale Möglichkeit, viel eher könnte Aristoteles in Verdacht kommen, der Seele das personbildende Moment zugeschoben zu haben, doch auch dies ist abzuweisen durch die Stelle, durch welche Aristoteles sagt, dass nicht die Seele Subjekt der menschlichen Thätigkeit ist: *ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο, ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως.*[2]) Die Seele ist also ein Prinzipium, vermittels dessen wir leben, fühlen, denken, aber nicht die Seele ist es, welche lebt, fühlt und denkt, das Subjekt

[1]) De an. II, I, 7 Did. 444, 45—48.
[2]) De an. II, II, 12 Did. 446, 52.

dieser Thätigkeit ist vielmehr dieses *τρίτον ἐκ τούτων*, die *οὐσία*, das *ἔμψυχον* — die menschliche Person.

Recht charakteristisch für die aristotelische Auffassung von der Substanz Mensch ist sein Vergleich des ganzen Körpers mit dem Auge. *ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως*[1]) das Auge, soweit es der sinnlich wahrnehmbare Teil des Körpers ist, stellt die *ὕλη*, die Materie des Gesichtssinnes dar. Letzterer vollendet diese Materie, welche die reale Grundlage, die Möglichkeit eines lebendigen Auges darstellt, zum wirklichen, sehfähigen Auge. Und geradeso verhalten sich auch Seele und Leib zu einander: *ἀλλ' ὥσπερ ὁ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ἡ ὄψις, κἀκεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τὸ ζῷον.*[2]) Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, dass der ganze Schwerpunkt dieser Darlegung auf *καὶ* ruht. Wie leibliches Auge und Gesichtssinn miteinander das eine lebende Auge bilden, so sind es Leib und Seele in ihrer Vereinigung, die zusammen das lebende Geschöpf bilden. Und das durch diese beiden Faktoren in ihrer innigen Vereinigung Konstituierte ist eine Substanz, und zwar eine zusammengesetzte Substanz . . . *οὐσία δ' οὕτως, ὡς συνῃρέθη.*[3])

Über die Art und Weise, wie die Seele die Entelechie, den Akt des Körpers darstellt, gibt eine Stelle des I. Kapitels im zweiten Buche De an. noch eine weitere Bestimmung: *αὕτη δὲ (ἐντελέχεια) λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δὲ ὡς τὸ θεωρεῖν.*[4]) Entelechie ist Wirklichkeit, Aktualität, Realität, auch in gewisser Beziehung Individualität. Als solche stellt sie die Vollkommenheit und Vollständigkeit des wirklichen Seins dar. Die von Aristoteles gegebene

[1]) De an. II, II, 9 Did. 445, 11.
[2]) De an. II, II, 11 Did. 445, 22.
[3]) De an. II, II, 3 Did. 444, 25.
[4]) De an. II, I, 5, Did. 444, 31.

Unterscheidung ist hier in Gleichheit gesetzt zu dem Unterschiede, der zwischen Wissen und dem Akt des Sehens besteht. Dem Wissen oder der Wissenschaft kommt aber jenes Sein zu, das Aristoteles als Kategorie mit *ἔχειν*, habere bezeichnet. *ὅτι τὸ ἔχειν μὲν σημαίνει τὸ ὑποδεδέσθαι, τὸ ὡπλίσθαι.*[1]) Er bezeichnet damit einen bleibenden Zustand, habitus, wie z. B. das bekleidet, das bewaffnet sein; es bedeutet das Sein dieser Kategorie das behaftet sein mit etwas, das Aneinanderliegen, wie Albertus Magnus es nennt: corporum et eorum, quae circa corpus sunt adjacentia.[2]) Die Seinsbeziehung der beiden einander anhaftenden Substanzen bedeutet real aufgefasst eine dauernde Hinordnung des einen zum anderen. Also ist Wissenschaft als dauernder, bleibender Zustand gedacht. Das *θεωρεῖν* dagegen ist lediglich ein vorübergehendes in Akt treten, dem das Wechselnde, Zufällige charakteristisch ist. Welche von diesen beiden Arten der Entelechie der Seele zukommt, sagt Aristoteles mit den Worten; *φανερὸν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη.*[3]) Die Seele ist also bleibend und andauernd die Aktualität des Körpers, ein dem Körper bleibend innewohnendes Prinzip. Diese Stellen mögen genügen, um die Art der Vereinigung der beiden Wesensteile dazuthun, welche zusammen die eine Substanz des Menschen ausmachen. Die Art der Vereinigung ist als eine derartige geschildert, dass über die substanzielle Einheit dieses *τρίτον ἐκ τούτων*, des aus beiden gebildeten Ganzen, kein Zweifel bestehen kann.

Es scheint aber noch nötig zu sein, die Darstellung dieser Entelechie etwas näher zu untersuchen. Aristoteles

[1]) Kat. VII, 5, Did. 17, 16.
[2]) De sex princip. tract. 7. c. 1.
[3]) De an. II, I.

hat selbst die Seele als einheitliches Prinzip bezeichnet. Doch hat dies auch Plato gethan und doch ist es Plato nicht gelungen, diese Einheit auch zu beweisen und zu zeigen; wir sahen vielmehr, dass er durch seine Erörterungen die selbst aufgestellte Lehre von der einen Seele arg gefährdet hat. Auch Aristoteles hat einige Stellen in seiner Lehre von der Seele aufzuweisen, welche zu einer Missdeutung nach dieser Richtung Anlass geben könnten. Doch beruhen die sämtlichen Auseinandersetzungen bei Aristoteles auf einer so soliden vorausgegebenen Grundlage, dass sich diese Zweifel sämtliche lösen lassen. Nachdem eine so detaillierte Begriffsbestimmung, Beschreibung und Erklärung der Einheit der ersten Substanz und der zwischen Leib und Seele stattfindenden unio substantialis gegeben ist, müssen alle in Bezug auf die Einheit des Prinzips Seele möglichen Zweifel auch in diesem Sinne ihre Lösung finden. Die Seele ist nach Aristoteles eine einheitliche einzige Substanz. *Ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία.*[1]) Die Seele ist also ein Wesen, eine *οὐσία*, allerdings nicht in sich komplet, weil sie auf die Vereinigung mit dem Körper hingeordnet ist, welch letzterer die Seinsgrundlage für das sub hic et nunc in Akt treten der Seele bildet: *Καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μητ' ἄνευ σώματος εἶναι . . . .*[2]) Ohne den Leib kann die Seele nicht zum wirklichen individuellen Sein gelangen. Aber sie ist eine *οὐσία*, ohne welche, wie wir oben gesehen haben, ja kein reales Sein möglich ist, da sie selbst das in sich Sein besitzt, alles aber, was in einem anderen ist, sein Sein nur an diesem selbständigen Sein, an einer *οὐσία* hat.

[1]) De an. II, IV, 4 Did. 449, 1.
[2]) De an. II, II, 14 Did. 447, 6.

Es ist nun die Frage, ob Aristoteles mehrere Seelen, substantiale Teile der Seele, oder endlich eine einheitliche Seele angenommen hat. Zunächst spricht Aristoteles von einer dreifachen Seele: *εἰ δὲ τρία ἡ ψυχή*[1]) und ferner von Seelenteilen *πῶς τε δεῖ μόρια λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα· . . . . . τό τε θρεπτικὸν, ὃ καὶ τοῖς φυτοῖς ὑπάρχει καὶ πᾶσι τοῖς ζῴοις, καὶ τὸ αἰσθητικόν ὃ οὔθ' ὡς ἄλογον, οὔθ' ὡς λόγον ἔχον θείη ἄν τις ῥαδίως. Ἔτι δὲ τὸ φανταστικὸν, ὃ τῷ μὲν εἶναι πάντων ἕτερον, τίνι δὲ τούτων ταὐτὸν ἢ ἕτερον, ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, εἴ τις θήσει κεχωρισμένα μόρια τῆς ψυχῆς. Πρὸς δὲ τοὐτοις τὸ ὀρεκτικὸν, ὃ καὶ λόγῳ καὶ δυνάμει ἕτερον ἂν δόξειεν εἶναι πάντων.*[2]) Diese Seelenteile sind also vielfacher Natur. Sie sind: Der vegetative Teil, *τὸ θρεπικόν*, und dieser Teil der Seele wohnt Allem inne, was lebend, beseelt ist, den Pflanzen und allen anderen lebenden Geschöpfen; der sensitive Teil, *τὸ αἰσθητικὸν*, dem zwar eine gewisse Erkenntniskraft, die *αἴσθησις*, die Erkenntnis durch die Sinne, zukommt, der aber wesentlich unterschieden ist von dem *λόγος*, dem geistigen Erkenntnisvermögen; die Einbildungskraft, *τὸ φανταστικόν*, welche sich wesentlich von den anderen Teilen unterscheidet, in Betreff deren es aber schwierig erscheint, sie für den Fall der Annahme getrennter Seelenteile zu den anderen in entsprechende Beziehung zu bringen. Denn sie grenzt sich von den übrigen nicht in so bestimmter Weise in Bezug auf ihr Thätigkeitsgebiet ab, dass ihre Zugehörigkeit bezw. Identität, oder andererseits ihre Wesensverschiedenheit leicht zu bestimmen wäre. Zu diesen kommt noch *τὸ ὀρεκτικόν*, das Strebevermögen, hinzu, das sich von den sämtlichen übrigen Vermögen *λόγῳ καὶ δυνάμει*

[1]) De an. III, IX, 3, Did. 471, 33.

[2]) De an. III, IX, 2—3, Did. 471, 17—31.

unterscheidet, von ihnen also nicht nur durch eine reine Gedanken-Unterscheidung, sondern auch *δυνάμει*, seiner Potenzialität, der ihm zu Grunde liegenden Materie nach zu trennen ist.

Zu diesen Unterscheidungen kommen noch weitere hinzu, wenn Aristoteles von einem *λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς*[1]) spricht und in Bezug auf diesen *νοῦς* nochmal eine Trennung eintreten lässt: *νοῦς δ' ἕνεκα του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρετικοῦ τῷ τέλει.*[2]) Jenes geistige Gebiet der Seele, welches das Prinzip des Denkens und Handelns darstellt, ist ein anderes, als der *νοῦς θεωρετικός*. Diesem kommt das *θεωρεῖν*, das Beschauen, das Erkennen zu, jenem das abstrakte Denken, das als solches das erste Prinzip der menschlichen Thätigkeit darstellt.

Und wenn wir noch das hinzu nehmen, was Aristoteles im Gegensatze zu dem *πρακτικόν*, dem ersten Prinzip der Thätigkeit, als das letzte Thätigkeitsprinzip bezeichnet, das das Thätigsein unmittelbar auslöst, so haben wir noch die *ὄρεξις*, den menschlichen Willen.

Es frägt sich nun, ob diese mannigfache Unterscheidung von „Seelenteilen" die Lehre der Einheit der Seele in Frage stellt und in welcher Weise alle diese Thätigkeitsbereiche an der einen und derselben Seele zu denken sind.

Zur Beurteilung dieser Frage wollen wir hier zwei weitere Erklärungen anfügen, nämlich *ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὥρισται, θρεπτικῷ αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει.*[3]) Durch die Bethätigungen

[1]) De an. III, IX, 7, Did. 472, 3.
[2]) De an. III, X, 2, Did. 472, 25.
[3]) De an. II, II, 6, Did. 446, 16.

des vegetativen, sensitiven und intellektiven Lebens und der Bewegung wird die ganze Seele in ihren Lebensäusserungen begrenzt, umschrieben, bestimmt. Wie diese Lebensäusserungen aber selbst sich zur Seele als ihrer *ἀρχή* verhalten, darüber gibt uns die Stelle Aufschluss: *δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικὸν, ὀρεκτικὸν, αἰσθητικὸν, κινητικὸν κατὰ τόπον διανοητικόν,*[1]) diese Thätigkeitsbereiche sind also sämtlich *δυνάμεις τῆς ψυχῆς*, reale Möglichkeiten, Potenzialitäten der Seele. Es ist hier besonders zu beachten, dass Aristoteles hier die Fähigkeiten *δυνάμεις τῆς ψυχῆς* und durchaus nicht die *δύναμις* der Seele nennt. Daraus geht hervor, dass diese Potenzen nicht die materielle Seinsmöglichkeit der Seele darstellen. Dass dies nicht der Fall sein kann, ist ja auch schon dadurch bewiesen, dass alle die Bethätigungen dieser Potenzen durchaus vorübergehend sind. Stellten sie also in ihrer Gesamtheit als Potenzen die reale Seinsmöglichkeit, die Materie der Seele dar, so musste auch deren Sein vorübergehend und zufällig sein; diese sämtlichen Potenzen gehören vielmehr einer ganz anderen Seinskategorie an, als jene ist, welche das substanzielle Sein der Seele darstellt. Die Seele als solche ist eine *οὐσία*, ein selbständiges Sein, deren *ὕλη, δύναμις*, Materie, der Leib ist. Diese *δυνάμεις* dagegen haben kein selbständiges Sein, sondern das Sein *ἐν ὑποκειμένῳ*, sie bedürfen eines Subjektes, eines Trägers, an dessen selbständigem Sein sie ihr eigenes Sein gewinnen. Ihr in Akt treten im Gegensatze zu dem Seinsakte der Seele erklärt sich durch die weiter oben angeführte Unterscheidung zwischen erster und zweiter Entelechie, dem actus primus und dem actus secundus. Das Sein der Seele ist das

[1]) De an. II, III, 1, Did. 447, 19.

bleibende, dauernde in Akt sein, ὡς ἐπιστήμη; die Aktualität dieser an der Seele befindlichen Potenzen aber ist ein kontingentes, vorübergehendes in Akt treten ὡς τὸ θεωρεῖν.

Daraus geht hervor, dass die Verschiedenheit aller dieser Potenzen, selbst wenn sie Aristoteles als unter sich heterogen, und wie wir oben sahen, wesentlich und real verschieden bezeichnet, die Einheit der Substanzialität der Seele nicht weiter berührt. Die Unterschiedlichkeiten von Accidentien sind für die Frage der Einheit ihres Trägers ohne Folge.

Übrigens besteht auch unter all diesen Potenzen trotz ihrer generellen Verschiedenheit eine gewisse Einheitlichkeit und Übereinstimmung. *Παραπλησίως δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν σχημάτων καὶ τὰ κατὰ ψυχήν· ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν.*[1]) Das frühere, unvollkommenere ist *δυνάμει*, der Potenzialität nach immer in dem enthalten, was als Vervollkommnung zu dem anderen hinzukommt. Wie im Viereck sich der Möglichkeit nach ein Dreieck befindet, so finden sich in dem Bereiche des sensitiven Seelenteiles auch jene Daseinsbedingungen, welche der vegetative einschliesst. Und so umfasst jede weitere Vollkommenheit, jede höhere Lebensstufe der Seele auch das dieser Ordnung nach niedrigere Leben mit in seinem Bereiche. So kann der höhere Grad auch nicht in einem Geschöpfe sich finden, das die niedrigeren Lebensgrade nicht in sich hätte. Wenn nun der vegetative Bereich der Seele das Lebensprinzip der Pflanze, der sensitive das des Tieres, der intellektive endlich das des Menschen darstellt,

[1]) De an. II, III, 6, Did. 447, 53.

so ist damit gesagt, dass sich im Tiere ausser seiner sensitiven Lebensstufe auch das Lebensprinzip der Pflanze vorfindet, der Mensch aber alle diese Lebensgrade in sich vereinigt.

Mit dieser Anwendung der Unterscheidung unter den *δυνάμεις* der Seele sind wir auch zugleich dabei angelangt, das Verhältnis dieser im Menschen vorhandenen Lebensstufen zu einander aufzusuchen. Hierüber sagt Aristoteles: *Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερὸν ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.*[1]) Damit ist der *νοῦς*, der Intellekt, aus allen übrigen Potenzen der Seele herausgehoben als ein *ἕτερον γένος*, eine andere Gattung, die sich über sämtliche Gattungen der Lebensstufen der Seele erhebt, wie das Unvergängliche über das Vergängliche. Die Unterscheidung dieser Gattung ist bedingt durch die Verschiedenheit der Objekte, auf die ihre Thätigkeit hingeordnet ist. Wenn nämlich alle jene Thätigkeiten, die im Bereiche der vegetativen und der sensitiven Lebensstufe enthalten sind, sinnlich wahrnehmbare Objekte haben, so sind sie es, welche als mit dem Körper vermischt, die Vergänglichkeit des Leibes teilen, weil ihre Thätigkeit auch an Körperteile als ihre Werkzeuge gebunden ist. Jenes Genus aber, dessen Gebiet das geistige Erkennen ist, hat mit dem leiblichen nichts zu schaffen und so ist auch kein Grund einzusehen, warum durch das Erlöschen des vegetativen und sensitiven Lebens auch das intellektuelle Thätigkeitsgebiet untergehen sollte. Diese Unterscheidung des *νοῦς* von den übrigen Teilen der Seele hat Aristoteles klar ausgedrückt, wenn er sagt: *Ὅτι*

[1]) De an. II, II, 9, Did. 446, 29.

μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρα τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γάρ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστιν αὐτῶν.[1]) Einige Teile des Kraftgebietes der Seele sind also unzertrennlich an den Körper gebunden, dessen sie zu ihrer Aktualität bedürfen und mit dessen Untergang auch ihr Sein erlischt; dagegen: *Οὐ μὲν ἀλλ' ἔνιά γ' οὐδὲν κωλύει, διὰ τὸ μηδενὸς εἶναι σώματος ἐντελέχεια.* Die rein geistigen Kräfte der Seele aber können von demselben wohl getrennt werden und so trifft sie auch nicht die dem Körper und dem mit ihm vermischten Kraftgebiete der Seele eigentümliche Vergänglichkeit.

Diese Trennung, diese Heterogeneität der Lebensstufen stört aber nicht die Einheit der Seele. Es ist hier der gleiche Grund anzugeben, der schon bei unserer vorigen Untersuchung ausschlaggebend war. Die Heterogeneität der Accidentien trifft nicht die Einheit der Substanz. Wenn sich an der Seele ganz verschiedene Thätigkeitskomplexe vorfinden, so hat dies mit dem selbständigen Sein der Seele als *οὐσία* nichts zu thun.

Die Verschiedenheit des *νοῦς* von den anderen Seelenthätigkeiten tritt besonders ins Licht, wenn man ihre Thätigkeit vergleicht. *Καὶ τὸ κατ' ἐνεργείαν δ' ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν . διαφέρει δὲ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὁρατὸν, καὶ τὸ ἀκουστὸν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. Αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἡ καιʼ ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ· διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ. ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν.*[2])

[1]) De an. II, II, 12, Did. 445, 23.
[2]) De an. II, V, 6, Did. 451, 47—54.

Dem sinnlichen Erkennen entsprechen zwei Prinzipien: Der Sinn des Erkennenden einerseits und die sinnlich erkennbare Qualität des Erkenntnisobjektes andererseits; und zwar ist jenes Prinzip, das die sinnliche Erkenntnis des Menschen erregt, *τὸ ποιητικὸν τῆς ἐνεργείας* ausserhalb des Erkennenden und besteht in einer sinnenfälligen Eigenschaft, beim Gesichtssinn im Sehbaren, der Farbe, beim Gehör im Hörbaren, dem Geräusch u. s. w. Dieses von aussen auf die sinnliche Erkenntnisthätigkeit des Menschen wirkende Prinzip ist absolut zum Zustandekommen eines Erkenntnisaktes notwendig; der Sinn selbst verhält sich leidend, empfangend, aufnehmend, während das äussere Prinzip, wie gesagt, der Erreger ist.

Anders verhält es sich mit dem geistigen Erkennen. Dieser Akt ist „*ἐπ' αὐτῷ*" und zwar *ὁπόταν βούληται*. Absolut immanent bleibend benötigt diese Thätigkeit keiner äusseren Erregung und ist daher von dem Willensakte des Erkennenden abhängig. Doch mit welchem Rechte sagt von den beiden Erkenntnisarten Aristoteles *ὁμοίως λέγεται*? Es muss also zwischen den beiden Thätigkeiten doch immerhin eine Analogie bestehen und diese hat Aristoteles auch durchgeführt durch seine Unterscheidung des *νοῦς δυνάμει* und *νοῦς ποιητικός*. Hier findet ein durchaus ähnliches Verhältnis statt, wie zwischen Sinn nnd sinnenfälliger Qualität des Erkenntnisobjekts. Wir können diesen Unterschied an dieser Stelle besprechen, weil es den Schlussstein unserer Beweisführung von der aristotelischen Lehre der Einheit der menschlichen Seele bildet, wenn es uns gelingt, zu zeigen, dass auch diese Unterscheidung jene Einheit intakt lässt.

Dass das geistige Erkennen kein äusseres Objekt haben kann, hat Aristoteles bewiesen, wenn er in der eben an-

geführten Stelle dem sinnlichen Erkennen das Einzelne, dem geistigen Erkennen das Allgemeine als sein eigentümliches Objekt zugewiesen hat. Denn es existiert nichts Allgemeines, dasselbe hat nur ein logisches, geistiges, ein Gedanken-Sein. Woher nimmt nun der Intellekt dieses allgemeine Sein? Die Antwort lautet: *Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, τῷ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν*![1]) Die geistige Erkenntniskraft scheidet sich hier in zwei Prinzipien, in ein leidendes und ein thätiges Prinzip. Die Formen aller Dinge befinden sich in der Seele in einer geistigen, aber realen Möglichkeit. Es bedarf daher nur eines Erregers, um diese Form, welche der Potenz nach sozusagen im Geiste schlummert, in ein aktuelles logisches, geistiges Gegenwärtigsein überzuführen. Wenn nun Aristoteles der oben angeführten Erklärung von demjenigen *νοῦς*, der im stande ist *πάντα ποιεῖν*, alles in Akt zu setzen, noch die Worte beifügt: *ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς*, so sagt er damit, dass diese der Seele innewohnende Kraft beim geistigen Erkennen die gleiche Rolle übernimmt, wie die sinnenfällige Qualität des Erkenntnisobjektes beim sinnlichen Erkennen. Wie das Licht den Sinn zum Sehen erregt, so erregt diese Seelenkraft das Entstehen der Denkform in jener Seelenpotenz, von der es heisst: *τῷ πάντα γίνεσθαι* und der vollzogene Erkenntnisakt besteht darin, dass das erkannte Objekt im Erkennenden ein geistiges Sein gewinnt, so zwar dass — *Τὸδ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνεργείαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*,[2]) — das Erkenntnisobjekt mit dem im Akte befindlichen Erkenntnisvermögen geistiger Weise identisch wird. Wir sehen aus dem Ganzen, dass

[1]) De an. III, V, 1, Did. 468, 30.
[2]) De an. III, V, 2, Did. 468, 36.

Aristoteles die Unterscheidung von *νοῦς δυνάμει*, und *νοῦς ποιητικός* lediglich eintreten liess, um seine Lehre von der Erkenntnistheorie zu entwickeln. Auch hier handelt es sich weder um Seelen, noch um Seelenteile, sondern in der einen und derselben Seele finden diese Bethätigungen des Erkenntnisvermögens statt. Dies hat Aristoteles übrigens selbst ausgesprochen, denn er sagt von diesen beiden Prinzipien, dem *νοῦς δυνάμει* und dem *νοῦς ποιητικός*: *ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς.*[1])

Wenn wir von allem dem, was wir über die Aristotelische Lehre von der menschlichen Person angeführt haben, die Summe ziehen, so kann das Resultat nur das sein, dass Aristoteles die Einheit der menschlichen Person durch seine ganzen Darlegungen strikt durchgeführt hat. Er zeigte die menschliche Person als eine einheitliche, aus zwei Wesensteilen konstituierte Substanz. Er lehrte die absolute Einheit der Seele, deren Sein von der Verschiedenheit der in ihr befindlichen Potenzen nicht berührt wird. Weder die Unterscheidung der vielen Lebensbethätigungen der Seele, noch der Unterschied ihrer Lebensstufen stört die Einheit ihres Seins als Substanz. Und wie die Trennung des vegetativen und sensitiven Seelenteils von dem rein geistigen Gebiete, so ist auch die Unterscheidung der leidenden und der bewirkenden oder erregenden Erkenntnis keine Ursache, in der Aristotelischen Lehre verschiedene Seelen oder substanziale Seelenteile zu suchen.

[1]) De an. III, V, 1 Did. 468, 29.

III.

Die Lehre des hl. Thomas von Aquin.

Wie sein Lehrer Albertus Magnus, so hat auch Thomas sich viel mit der Erklärung der Aristotelischen Philosophie beschäftigt. Es darf uns darum nicht wunder nehmen, wenn bei ihm im allgemeinen die gleichen Grundzüge in den einzelnen Auffassungen und der Entwicklung der Lehrsätze zu Tage treten, wie bei Aristoteles; er wird auch darum wohl nicht zu tadeln sein. Denn die bezüglichen Lehren des Aristoteles, wie wir sie vorhin zur Darstellung brachten, sind bis heute durchaus unwiderlegt geblieben, obwohl sie schon vielen recht unbequem waren. Der hl. Thomas hat die Lehre des Aristoteles vom Sein der menschlichen Person aber nicht allein übernommen, sondern erweitert und ergänzt. Er hat die einzelnen Begriffe bis in ihre kleinsten Teile zerlegt, von den verschiedensten Gesichtspunkten aus untersucht und der Frage nach dem Sein der menschlichen Person und ihrer Einheit eine solche Beantwortung gegeben, dass sie als vollständig erschöpfend und abschliessend bezeichnet werden kann.

Da für die Frage: „was ist die menschliche Person“ ebenso wie für die Erörterung ihrer Einheit die ausschlaggebenden Momente ihr substantielles Sein, sowie die Art der Vereinigung ihrer Wesensteile den Ausschlag geben, so wird unsere Darlegung auch hier im allgemeinen einen ähnlichen Gang, wie bei Aristoteles, einhalten; doch gibt hier die Reichhaltigkeit der Begriffs- und Unterbegriffsbildung, sowie die Feinheit der Unterscheidungen doch manche wesentliche Verschiedenheit von der Darstellung bei Aristoteles.

Die Reihenfolge unserer Erörterungen ist bereits vorgezeichnet durch die thomistische Definition. Bei Auswahl der Definition, die Thomas aufstellen wollte, um die ganze Gedankenfülle, welche in ihm die Untersuchung des Seins der menschlichen Person entstehen liess, zusammenzufassen, ist er offenbar sehr auf Prägnanz des Ausdrucks bedacht gewesen; und so finden wir die Summe alles dessen, was dieses Sein nach seinem Begriffe zum Ausdruck bringen soll, wiedergegeben in vier Worten: individua substantia rationalis naturae.[1]) Mit diesen vier Worten ist auch gewiss alles gegeben, was das Sein der menschlichen Person bestimmt und ihre Einheit ausspricht und erklärt. Aber diese Worte können nur dann richtig erfasst werden, wenn man nicht nur jedes einzelne für sich und in Beziehung zu den anderen, ja auch ihre Aufeinanderfolge genauestens erwägt, sondern auch alle die Unterbegriffe entwickelt, die diesen Worten zu Grunde liegen.

Das erste, was wir darlegen wollen, ist das Fundament, worauf die Definition sich aufbaut, die Substanz; ihre Auffassung ist der Angelpunkt, an dem der Philosoph Farbe bekennen muss: ob Idealist, Realist, Pantheist, Materialist u. s. w. Und diejenigen, die gemeinsam einen von diesen Wegen gehen, werden auch über abgeleitete Begriffe, wie den der menschlichen Person, sich in Übereinstimmung befinden. Der hl. Thomas ist in dieser Hinsicht genau auf dem Standpunkte des Aristoteles. Auch ihm ist das Einzelne real und nur das Wirkliche individuell, das Allgemeine aber ist spezifisch geistig.

Eine oberste Unterscheidung der Seinsweisen muss bei Thomas vorausgeschickt werden: Die Unterscheidung des

[1]) I. qu. 29. art. 1. ad. prim.

höchsten unendlichen Seins vom endlichen, vielgestaltigen, kontingenten Sein. Das erste Sein findet sich kurz definiert in den Worten: „Est igitur Deus suum esse“ [1]) und: Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere.[2]) Das zeitlose unendliche Sein, in dem Wesenheit und Existenz, Sein und Thun eins sind, das daher notwendig und ohne Ursache ist, muss streng abgeschieden werden von der geschaffenen Substanz, die zwar selbständig ist, aber ihr Sein nicht aus sich selbst hat. Diese grundlegende Unterscheidung, welche auch durch die ganze Lehre des hl. Thomas hindurch strikt durchgeführt ist, zeigt, dass derselbe sich durch die Verkündigung der Selbständigkeit des substantialen Seins durchaus nicht in die Gefahr begeben hat, Pantheist zu werden. Das esse a se, das Sein aus sich selbst, das damit alle anderen Prädikate der Notwendigkeit, Unendlichkeit, Zeitlosigkeit u. s. w. besitzen muss, bei dem der Akt des Seins mit dem Akt des Thätigseins in eins zusammenfällt, hat Thomas nirgends von der geschaffenen Substanz ausgesagt.

Die Seinsselbständigkeit der geschaffenen Substanz ist vielmehr bei Thomas ebenso wie bei Aristoteles lediglich jener Seinsgrad, von dem jede Inhärenz und Prädikation verneint werden muss. Sie ist das letzte Subjekt, an dem alles andere, was noch, ohne selbst Substanz zu sein, existiert, zur Wirklichkeit gelangt, und von dem alles andere ausgesagt wird.

Wir hatten schon bei Aristoteles eine ganze Reihe von Unter- oder Teilbegriffen zu entwickeln, deren Summe erst den ganzen Begriff der Substanz gab, obwohl wir dann konstatieren mussten, dass diese Teilbegriffe keine

[1]) I. qu. 3 a. 4 c.
[2]) I. qu. 54 a. 1 c.

Teile des Seins darstellten, aus denen es sich etwa zusammensetzte, sondern alle die Realitäten, welche diesen Begriffen entsprachen, fanden sich in dem einen und einzigen, einheitlichen und ungeteilten Sein vor. Die Vielheit dieser verschiedenen Unterbegriffe, welche zusammen den einen Begriff des substantialen Seins ausmachen, ist nur erkenntnis-theoretisch zu fassen. Sie entsteht daraus, dass der menschliche Geist dieses Sein in verschiedene Beziehungen bringt, nach verschiedenen Untersuchungsweisen sich zu erklären sucht, aber objektiv real haben wir nur eine Einheit vor uns. Wollen wir die Substanz definieren, so müssen wir uns der Sprache bedienen, und diese setzt unsere Denkformen in konventionelle Sprachzeichen um, von denen wir erwarten, dass sie in einem anderen Geiste die gleichen Denkformen erregen, wie in uns. So kommt es, dass wir hier bei der Definierung der Substanz eine Menge Worte verwenden, um alle jene Denkakte zu vermitteln, welche in uns in ihrer Gesamtheit den einen Begriff von dem in der Realität einheitlichen substantialen Sein ausmachen.

Der hl. Thomas bringt dieses Sein in viele Beziehungen zu anderen Seinsgraden und Arten und erst die Summe aller dieser Denkakte gibt uns den einen Begriff von der einheitlichen Substanz, wie er sie dachte und gelehrt hat. Der Grund dieser Erscheinung ist die Art des Erkennens, das mit sinnlichem Erkennen anfängt und erst dann zum Erfassen des immateriellen, als dem spezifischen Objekte der geistigen Erkenntnis fortschreitet. Es muss daher von dem allgemeinen Begriffe Sein so lange das Unzutreffende negiert, er muss sozusagen gereinigt werden, bis die Denkform der Substanz, als des letzten Subjekts alles Seins, gewonnen ist.

Die einfachste und am meisten an Aristoteles erinnernde Definition, welche Thomas selbst gegeben hat, ist jene . . . ad definitionem vero substantiae, quod per se subsistat non in subiecto.[1]) Aus diesem per se ist dem hl. Thomas der Vorwurf gemacht worden, dass ihn nur eine Inkonsequenz davor hätte retten können, Pantheist zu werden. Doch ist dieses per se nicht mit „durch sich" oder „aus sich" zu übersetzen. Der Gegensatz: non in subiecto sagt klar, wie dieses per se zu fassen ist. Es ist damit nichts weiter gesagt, als ein Sein „in sich" oder „für sich", d. h. abgegrenzt von anderem, unabhängig, keines Trägers bedürftig und daher selbständig. Den Ausdruck subsistere, den wir noch später Gelegenheit nehmen werden, näher zu untersuchen, wollen wir hier dahin präzisieren, dass er nach Thomas das Sein bedeutet sowohl nach der Wesenheit, als auch nach der Existenz.

Eine genauere Bestimmung des Wortes Substanz gibt Thomas, wenn er, Aristoteles citierend, folgendermassen unterscheidet: substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus, quod definitio, significat substantiam rei; quam quidem substantiam Graeci „οὐσία" vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum, quod subsistit in genere substantiae.[2]) Diese Unterscheidung in eine Bedeutung des Wortes Substanz als Wesenheit, Summe der artbildenden Momente und in die hier bei der menschlichen Person anzuwendende Bedeutung des sich und für sich Seins bestimmt den Begriff Substanz als Seinssubjekt noch genauer; das in der angeführten Definition enthaltene

[1]) 3 qu. 77, I, ad secundum.

[2]) I, qu. 29, art. 2 in corp.

Wort substantia bezeichnet die Substanz in dem zweiten Sinne des subsistens in genere substantiae. Diese Unterscheidung spricht der Substanz eine Vollkommenheit zu, nämlich nicht nur den Besitz der Wesenheit dessen, was in der Wirklichkeit dem Begriffe eines Dinges entspricht, sondern auch den Besitz des existere und zwar des per se existere, oder subsistere.

Es ist nun wohl zu beachten, dass die Person nicht schlechthin substantia genannt ist, sondern substantia individua. Um zur richtigen Entwicklung dessen schreiten zu können, was hier unter substantia individua zu denken ist, erscheint es notwendig, vorher drei andere Begriffe zu erläutern, deren Gesamtheit uns den einen einheitlichen Seinsgrad der individua substantia begrifflich darzustellen vermag.

Als substantia individua ist die menschliche Person:

1. subsistentia,
2. res naturae,
3. suppositum, hypostasis.

Die drei Begriffe geben zusammen das, was unter substantia individua verstanden werden muss. Sie selbst sind unter sich sehr verschieden, doch ergänzen sie sich gegenseitig in der Bestimmung des genannten Seinsgrades und sind in der Anwendung auf die Wirklichkeit nicht als getrennt existent denkbar. In der Ordnung der geschaffenen Dinge entsprechen diesen Begriffen verschiedene Seiten einer und derselben Seinsweise.

Über die drei angegebenen Begriffe lesen wir bei Thomas: Secundum quod enim per se existit et non in alio, vocatur subsistentia.

Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae.

Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia.[1])

Diese drei Eigenschaften der Subsistenz, Realität und Substantialität müssen in folgender Weise von einander unterschieden werden:

Die Subsistenz ist ein aus dem vollen Substanz-Sein herausgehobener Begriff, der die Seinsweise dieses Subjekts an sich im eigentlichsten Sinne bezeichnet. Dieses subsistere drückt positiv aus, was die Definition der Substanz bei Aristoteles auf negativem Wege erstrebt, ist aber inhaltlich durchaus kongruent mit der Aristotelischen *οὐσία, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν.*[2]) Auch in dieser negativen Definition ist ja schon das Bestreben bemerkbar, den Seinsgrad der Substanz selbst zu kennzeichnen, ohne Rücksicht auf die Frage, ob dieses Sein, das in keinem anderen ist, der Träger anderer Seinsweisen ist. Diesen eigenen Seinsgrad der Substanz drückt Thomas aber positiv aus mit subsistere. Es resultiert daraus ein gewisser begrifflicher Gegensatz zwischen subsistere und substare, wie ihn Thomas auch selbst ausdrückt: subsistere in quantum non est in alio, substare vero, inquantum alia insunt ei. Das subsistere drückt demnach das Sein als selbständiges Sein, das substare als Träger von Accidentien aus. Und nach dem Grundsatze: prius est esse per se subsistere, quam substare, esse subjectum, ist also dieses subsistere die Voraussetzung für das substare. Es kann ein Sein als Substanz ohne Accidentien existieren, aber ein Subjekt, ein Träger von Accidentien, ist ohne Subsistenz unmöglich. Die individuelle Substanz wird res naturae

[1]) I, qu. 29, art. 2 in corp.
[2]) Kat. Kap. III, Did. 2, 39.

genannt, insoferne in ihr eine Natur, eine Wesenheit oder Washeit zur selbstständigen Realität gelangt.

Die Natur eines Dinges ist das, was das Ding zu dem oder jenem macht, sie ist die Gesamtheit der artbildenden Momente. Sie ist das, wonach das Ding benannt wird und es gehören zu ihr jene Qualitäten, ohne die das Ding nicht mehr das wäre, was es ist und auch nicht mehr als das gleiche gedacht werden kann; aber es gehört auch nur das zur Wesenheit, was das Wesen des Dinges konstituiert, also nicht die Accidentien, welche von diesem Gesichtspunkte aus als „unwesentlich" bezeichnet werden.

Ist die individuelle Substanz eine res, so ist damit ihre thatsächliche Wirklichkeit, ihr reales in sich selbst Bestehen ausgesagt. Als res naturae ist also die substantia individua eine zum selbständigen in sich Bestehen gelangte Wesenheit.

Die substantia prima als hypostasis endlich ist jenes selbständige Einzelding, wie es uns in der Ordnung der geschaffenen Dinge entgegentritt, d. h. mit jener Seinsselbständigkeit der Subsistenz, mit jener Realität der res naturae und dazu noch als Träger von Accidentien, von Realitäten, wirklichen Seinsweisen, die aber ihr Sein nicht in Gestalt dieses in sich Bestehens haben, sondern in einem anderen Sein in den Akt des Seins treten.

Was das Verhältnis der entwickelten drei Begriffe anlangt, so ist sofort klar, dass subsistere ein weiterer Begriff ist als das substare, während der Begriff res naturae als weitester der drei Begriffe zu fassen, die Voraussetzung der beiden anderen ist. Durch alle diese Darlegungen ist zur Genüge erwiesen, was sich Thomas unter einer individua substantia denkt. Es ist aber noch nötig, dieses Wort individua in seinem Zusammenhange mit substantia zu er-

klären. Die Bezeichnung individuell wird oft in einem allgemeineren Sinne angewendet; man denkt darunter lediglich ein in sich einheitliches Ding, das von jedem anderen unterschieden ist — distinctum ab omni alio, indivisum in se. Anders verhält es sich mit der Individualität in genere substantiae, mit der individua substantia. Während z. B. einem Wesensteile einer Substanz ganz gut eine gewisse Individualität zugesprochen werden kann, drückt die Individualität in der Gattung der Substantialität zugleich die absolute Seinsvollständigkeit der Substanz aus.

Mit dieser Individualität in der Substanzialität, welche alle die vorher behandelten Qualitäten, der Subsistenz, der Realität und Substanzialität selbst in sich begreift, ist zugleich die Einheitlichkeit dieses Seins gegeben. Es ist unmöglich, dass ein in dieser Weise in sich bestehendes Ding ein geteiltes Sein haben könnte, ebenso wie es ausgeschlossen ist, dass in einem solchen in sich bestehenden, in sich abgeschlossenen, abgegrenzten, numerisch und nach seiner Wesenheit bestimmten Sein einem anderen Prinzip ein Anteil zukommen könnte.

Es hat darum Lorenzelli in seinem Lehrbuche der Philosophie das Sein der individua substantia sehr gut bestimmt, wenn er es definitiert durch die Verneinung aller Mitteilbarkeit. Er teilt die Mitteilbarkeit in vier Arten ein, die sämtlich von dem Begriffe der individua substantia ausgeschlossen sind.

Vor allem zeigt sich an dem nicht selbständig Seienden eine Mitteilbarkeit im Hinblick auf die Accidentien; denn diese haben ja ihr Sein nur dadurch, dass sie an dem Sein eines selbständigen Dinges teilnehmen. Ferner beobachten wir, dass die Form als solche eine Mitteilbarkeit in ihrer Hinordnung zur Materie enthält, der sie zur Aktualität mit

bedarf; ebenso sind Wesensteile in einer Art von Mitteilbarkeit zu denken, da sie durch ihr Zusammenkommen erst das totum konstituieren. Auch von den zweiten Substanzen, den Arten und Gattungen muss eine Weise der Mitteilbarkeit ausgesagt werden, denn alles das Begriffliche, was sie ausmacht, ist den betreffenden Individuen mitgeteilt, und kommt durch diese Art von Mitteilung erst zur Realität. Auch die Wesenheiten sind durchaus mitteilbar, denn ihre Unmöglichkeit, selbst zu sein, die Notwendigkeit, sozusagen mit der Existenz behaftet sein zu müssen, um wirklich zu sein, ist ebenfalls eine Weise der Mitteilbarkeit.

Alles dieses trifft bei der individua substantia nach der Erklärung des hl. Thomas nicht zu, denn es fehlt hier:

1. Die communicabilitas accidentis, da sie substantia ist, 2. die communicabilitas formae vel partis, denn unsere individuelle Substanz ist completae speciei naturae, 3. die communicabilitas substantiae secundae, denn sie ist individua, 4. die communicabilitas naturae, denn sie ist completae substantialitis.

Wenn hier die communicabilitas formae vel partis damit von der individuellen Substanz abgewiesen ist, dass sie ja completae speciei naturae sei, so führt uns das auf eine weitere Bestimmung, durch die der hl. Thomas seinen Begriff der Substanz als hypostatis begrenzt; non quaelibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. In dieser substantia individua ist also nicht nur die Einheit des substanzialen Seins gegeben, sondern auch diejenige Einheit, wie sie durch die spezifische Vollständigkeit der Wesenheit konstituiert wird. Bevor wir dies näher darthun, ist es notwendig, Natur, Wesenheit und Spezies etwas näher ihrem Begriffe nach zu bestimmen.

Thomas unterscheidet zwischen Wesenheit und Natur, wenn er sagt: natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur, possunt dici aliqua unius naturae, quae conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia. Sed unius essentiae dici non possunt, nisi quorum est unum esse.[1]) Die Wesenheit gibt Antwort auf die Frage, was ein Ding ist und daher kann von ihr kein Moment getrennt werden, durch dessen Fehlen das Ding nicht mehr jenes wäre, was es ist. Sie umfasst also weit mehr, als das, was unter Natur verstanden wird. Letztere stellt nur das Prinzip der eigentümlichen Aktivität oder Passivität eines Dinges dar; darum kann gesagt werden, dass die gleiche Natur mehreren Individuen zukommen kann, welche gleiche Thuns- und Leidens-Potenzen aufweisen; nicht so bei der Wesenheit. Sie ist nicht das principium agendi vel patiendi, sondern sie ist das principium essendi, das Wesenkonstitutiv des eigentlichen Seins. Die Wesenheit ist das, was der Verstand an dem Dinge begreift und es in der Begriffsbestimmung des Dinges zusammenfasst, wie Thomas sagt: essentia proprie est id, quod significatur per definitionem.[2])

Die Wesenheit ist das allgemeine Prinzip des Seins, durch das das Ding nach seiner Spezies bestimmt wird, freilich nicht als Individuum, wie Thomas am angeführten Orte weiter erklärt. Was die Begriffserklärung enthält, erhält seine kürzeste Fassung durch den Namen. Daher ist es hier sehr beachtenswert, wenn Thomas die Namen der Dinge in mitteilbare und unmitteilbare unterscheidet: Sola nomina propria non sunt communicabilia[3]), Wesen, Begriff

[1]) I, qu. 39, art. 2 ad tertium.
[2]) I, qu. 29, art. II ad tert.
[3]) I, qu. 13, art. 9, 2.

und Name haben an sich keine individuelle Bestimmtheit, diese Bestimmtheit gibt nur der das Individuum bezeichnende Eigenname.

Die Wesenheit an sich ohne die Existenz kann daher nur ein ideelles allgemeines Sein haben, ihren Begriff gewinnt der Intellekt durch Abstraktion von der Materie: intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem a singulari.[1])

Wir haben vorhin schon gesehen, wie der Begriff Spezies mit Wesenheit innig zusammenhängt. Um aber den Begriff der Spezies, besonders der species completa oder incompleta zu bekommen, ist es nötig, einige andere Darlegungen des hl. Thomas zu untersuchen. Er gibt in Bezug auf die wirklichen Dinge eine Unterscheidung zwischen vergänglichen und unvergänglichen und sagt über ihre Unterscheidung folgendes: Duplex enim distinctio invenitur in rebus. Una formalis, in his, quae differunt specie, alia vero materialis, in his, quae differunt numero tantum. Cum autem materia fit per formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus, quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei; quia species sufficienter conservatur in uno. In generabilibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei ad conservationem speciei.[2])

Diese zweifache Unterscheidung der Dinge trennt dieselben also einmal nach ihrer Form und dann nach der Materie. Die Trennung der einzelnen Dinge, die durch die Materie bedingt ist, gibt ihnen die numerische Verschiedenheit, und wenn noch andere Bedingungen erfüllt sind,

[1]) I, qu. 13, art. 9 in corp.
[2]) I, qu. 47, art. II in corp.

nämlich Vollständigkeit und Selbständigkeit, auch die Individualität. Damit hat also Thomas ausgesprochen, was wir auch an anderen Stellen finden,[1]) dass nämlich die Materie das Materialprinzip der Individuation ist. Anders verhält es sich mit den Formen der Dinge. Ihre Verschiedenheit begründet die Verschiedenheit der Spezies; alle Individuen aber, deren Formen gleich sind, bilden zusammen eine Spezies. Der teleologische Grund, der Thomas zu dieser Unterscheidung geführt hat, ist der, dass die Formen an sich ewig und unveränderlich sind. Handelt es sich nun um ein unvergängliches Sein, so ist kein Grund vorhanden, dass mehrere Individuen dieser Form angehören, sie ist ja an sich ewig. Wenn aber in den vergänglichen Dingen nicht ein stetes Werden der einzelnen Individuen dem Vergehen derselben entspräche, so würde diese Form das reale in Akt sein verlieren, weil sie ja als eine auf die Vereinigung mit der Materie hingeordnete Form dieser bedarf, um real in Akt sein zu können.

Aus dieser Darlegung ergibt sich aber für unsere Frage, was Thomas unter Spezies gedacht hat. Wir finden an jedem Dinge eine Menge Merkmale, und wir können dieselben unterscheiden in wesentliche und zufällige. Die ersteren repräsentieren die Wesenheit, sie machen das Ding zu dem, was es ist, wonach es genannt wird. Und zwar gehört zu dieser Wesenheit sowohl die formale, als auch die materielle Wesenheit, also das ganze Ding, abgerechnet seine Existenz oder Subsistenz und abgerechnet seine Accidentien. Definitio in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam.[2]) Nun finden

[1]) I, qu. 3, 3, qu. 75, 4, 5, c., 12 qu. 63, 1, c. u. s. w.
[2]) P. I, qu. 74, a 4 in corp.

sich aber die gleichen wesentlichen Momente an mehreren Dingen und daher müssen diese unter sich an Wesenheit gleich sein und daher auch gleich benannt werden. Fassen wir nun diese artbildenden Kennzeichen zusammen, so sehen wir, dass sie immer in gleichen Gruppen an den zur gleichen Spezies gehörigen Individuen in Anwendung kommen. Dies ist uns real gegeben; die Merkmale können geistig zwar getrennt werden, der Wirklichkeit aber sind uns diese Spezies, diese Komplexe wesentlicher Merkmale, in der geschaffenen Natur vorgezeichnet. Demnach können wir von einer kompleten Spezies dann reden, wenn die sämtlichen Merkmale zusammen vereinigt sind, welche sich an allen Individuen dieser Art als wesentlich erweisen. Wenn wir den Menschen als Beispiel nehmen, so können wir im Geiste wohl Leib und Seele getrennt denken. In der Realität aber ist die Spezies nur komplet, wenn diese Bestandteile vereinigt sind. Trennen wir daher in der Wirklichkeit Leib und Seele, so fällt keiner der beiden Bestandteile mehr unter die Spezies Mensch, sondern gehört einer neuen Art der Dinge an.

Daraus ergibt sich, was Thomas zum Ausdrucke brachte, wenn er sagte, dass nicht jede Substanz an sich schon eine hypostasis sei, sondern dass dazu das Requisit der vollständigen Wesenheit unerlässlich sei. Das Individuum in genere substantiae kann kein formales Wesensprinzip haben, dem eines von denjenigen Momenten fehlte, die zusammen die Art bilden.

Dies ist ein strikter Beweis dafür, dass der hl. Thomas unter menschlicher Person weder den Körper noch die Seele allein für sich gedacht hat, sondern, wie bei Aristoteles das „*τρίτον ἐκ τούτων*“, die menschliche Person darstellt, so ist auch hier das Kompositum der beiden Wesens-

konstitutiven, Leib und Seele, der Mensch, denn nur die komplete spezifische Natur kann formell eine substantia individua begründen.

Dass übrigens nicht die Seele den Menschen darstelle, hat Thomas eingehend auseinandergesetzt im 4. Artikel der 74. Quaestio im I. Teile seiner Summa theol. Hier stellt nämlich der zweite Einwurf folgenden Schluss auf: Anima humana est substantia quaedam. Non autem est substantia universalis, ergo est substantia particularis, ergo est hypostasis vel persona. Hierauf antwortet Thomas: Non quaelibet substantia particularis est hypostasis, vel persona sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars humanae speciei. Damit ist der Unterschied zwischen der Substanz, der das Prädikat particularis, das abgeteilte Sein, von anderen unterschiedene Sein zukommt, von jener, welche individua ist, ausgesprochen und damit bewiesen, dass die Seele nicht die Person sein kann. Sie ist nur die Form und da zu den sämtlichen Requisiten des Artbegriffes „Mensch" Form und Materie, Leib und Seele gehören, so ist die Seele so wenig Person, als die einzelne Hand.

Es erübrigt noch, über die Art der Vereinigung der beiden das menschliche Wesen ausmachenden Teile die thomistische Lehre zu entwickeln.

Die Art der Vereinigung des Leibes und der Seele ist die Art der unio substantialis, wie Thomas in mehreren Artikeln (I, IV, VI, VII, VIII) der 76. Quaestio des I. Teiles beweist. Hiezu ist es notwendig, den Unterschied zu kennzeichnen, der zwischen der Form der Substanz und der eines Accidens besteht. „Forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat

esse simpliciter, sed esse tale .... forma autem substantialis dat esse simpliciter. Et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari et per ejus recessum simpliciter corrumpi.“ [1]) Die Form eines Accidens gibt demselben nicht das Sein, sondern bestimmt nur sein Sein als ein solches oder solches. Darum kann auch mit dem Aufhören dieser Form nicht ein Sein erlöschen, sondern dasjenige Sein, das durch jene accidentale Form als ein solches war, nimmt durch den Wechsel der zufälligen Form nur eine andere Form an. So geht ein warmer Körper durch das Erkalten nicht zu Grunde, er besteht in einer anderen Form, in der der Kälte weiter. Die substantiale Form hingegen konstituiert die Substanz in ihrem substantialen Sein; nur dadurch ist aber eine Substanz entstanden, dass eine solche Form in der Materie zu einem wirklichen Einzelding geworden ist. Hörte daher diese Form auf zu sein, so müsste naturgemäss auch die Substanz ihr Sein verlieren. Im Menschen ist die substantiale Form die Seele: nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva.[2]) Die Seele ist dasjenige Prinzip, das die menschliche Person nach ihrem substantialen Sein konstituiert, sie ist es, welche ihm diese Seinsselbständigkeit, das subsistere gibt, anima illud esse, in quo subsistit communicat materiae corporali[3]), die Seele ist der Formalgrund der Subsistenz der menschlichen Person. Und daher ist es völlig ausgeschlossen, dass im Menschen sich ausser der Seele noch eine andere Form befinde, als nur accidentale, darum gibt es auch kein Drittes, was allenfalls diese Vereinigung der beiden Wesensteile vermittelte. Der sechste

[1]) I, qu. 76, IV in corp.
[2]) I, qu. 76, IV in corp.
[3]) I, qu. 76, I ad 5.

Artikel der eben citierten Quästion widerlegt es nämlich ausdrücklich, dass sich noch accidentale Dispositionen denken liessen, welche diese Vereinigung begründeten, etwa von Seiten der Seele eine Potenz, die dem Körper die Bewegungsfähigkeit gebe und auf Seite des Körpers eine gewisse Fähigkeit, dieses Bewegungsprinzip aufzunehmen, auf sich wirken zu lassen. Denn das erste und eigentliche Sein des Menschen besteht in seinem substanzialen Sein, dann erst kommt seine Aktualität in actu secundo; man kann sich nicht die Materie zuerst als in irgend einem accidentalen Sein und dann erst im eigentlichen Seinsakte denken. Würde aber die Vereinigung durch eine accidentale Fähigkeit herbeigeführt, so müsste der Körper schon vorher irgend ein Sein haben, an dem dieses zufällige Sein in Akt treten könnte. Daraus würde also folgen, dass der Körper vorher schon einer substantialen Form teilhaftig geworden wäre und somit ergäben sich im Menschen zwei substanziale Formen, was aber unmöglich ist.

Diese Art der Vereinigung zeigt aber besonders klar, wie durchaus einheitlich hier das Sein der zusammengesetzten Person zu fassen ist. Ein und dasselbe Sein ist es, das formell durch die Seele, materiell durch den Leib begründet ist.

Um diese Art der Vereinigung und wie jeder der beiden Wesensteile zu ihr beiträgt, recht zu erfassen, wollen wir aus der oben citierten Stelle [1]) wiederholen, dass die Seele es ist, die der Materie das esse, in quo subsistit, mitteilt. Daraus geht hervor, dass es nicht die Seele ist, welche subsistiert, sondern sie ist das Prinzip, vermöge dessen, in welchem die Substanz ihr selbständiges Sein

[1]) I, qu. 76, I, ad 5.

hat. Was subsistiert, selbständig, per se ist, das Subjekt des substantialen Seins — das ist die hypostasis, das suppositum, und das ist eben eine durch eine spezifisch komplete Natur konstituierte individuelle Substanz.

Wir haben gesehen, dass hier ausdrücklich die anima intellectiva als die substantiale Form genannt wird, was insoferne genauer anzugeben ist, als schon Aristoteles den intellektiven Teil der Seele als nicht mit der Materie vermischt ansah. Hieraus könnte man den Schluss ziehen, dass die Seele doch nur teilweise, und zwar nicht der Intellekt, als Form des Körpers anzusehen sei. Dann aber könnte man wesentlich verschiedene Teile der Seelensubstanz, vielleicht sogar mehrere Seelen annehmen.

Demgegenüber spricht aber der hl. Thomas in der Konklusion des I. Artikels der oben zitierten 76. Quästion aus: necesse est ipsum (intellectum) uniri corpori humano ut forma. Und in Wirklichkeit kann dieses intellektive Prinzip nicht anders, als auf diese Weise in Beziehung zum Körper stehen. Denn einerseits ist die geistige Erkenntniskraft kein Accidens, sie gehört vielmehr zum Wesen der Natur; sie kann aber auch nicht über dem Körper stehen, wie ein den Körper beherrschendes und bewegendes Prinzip.

Die Erfahrung lehrt uns, dass der Mensch als solcher Subjekt seines Erkennens ist. Dies fordert, dass diese Erkenntniskraft dem substantialen Sein nach mit dem Menschen einheitlich verbunden ist, ein einziges substantielles Sein mit ihm ausmacht. Der genannte Artikel führt eine ganze Menge von Beweisen an, warum der Intellekt zum Menschen nicht in dem Verhältnisse des Bewegungsprinzips zu einem von ihm dem Sein nach verschiedenen Bewegten stehen kann.

Die sämtlichen Lebensbethätigungen des Menschen haben den Willen, dieser den Intellekt zur Voraussetzung; der Mensch handelt, weil er will und er will handeln, weil der Intellekt seinen Willen dazu bestimmt hat, diese oder jene Handlung auszuführen. Würde nun die Erkenntniskraft ein äusseres Bewegungsprinzip für den Körper sein, so würde dem Menschen diese Selbstthätigkeit nicht mehr zukommen; nicht also weil der Intellekt auf den Menschen einwirkt, erkennt derselbe, sondern weil er erkennt, deshalb wirkt dieser Erkenntnisakt auf den Willen.

Die Erkenntnisakte sind ferner immanente Thätigkeiten; während andere Handlungen ein ausserhalb des Handelnden befindliches Objekt haben, dasselbe verändern, vervollkommnen, ist dies bei der Erkenntniskraft nicht der Fall; sie lässt vielmehr das Erkenntnisobjekt vollständig unberührt und unverändert. Die Veränderung, die der Erkenntnisakt zur Folge hat, geht im erkennenden Subjekte selbst vor sich, und stellt eine Vervollkommnung des Intellekts selbst dar. In operibus autem animae . . . . quod cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis.[1]) Diese Immanenz wäre undenkbar, wenn der Intellekt ein äusseres Prinzip wäre, denn dann ginge ja seine Thätigkeit auf ein anderes Objekt, den Menschen, über.

Für die Lehre des hl. Thomas von der Einheit der menschlichen Person hat es ganz hervorragende Bedeutung, wenn diese Annahme, dass der Intellekt ein dem Menschen nur verbundenes, nicht aber substantiell geeintes Prinzip ist, durch folgendes Argument sich widerlegt findet. Würde eine solche, nicht nach Art der forma substantialis, sondern

[1]) II, qu. 31 art. 5 in corp.

vielleicht nach Art des Zusammenhanges der einzelnen Körperteile stattfindende Vereinigung bestehen, so würde die dem einen Prinzip eigentümliche Thätigkeit doch nicht auch dem anderen zukommen. Denn deswegen, weil das Auge zu sehen vermag, kommt dieses Sehvermögen noch nicht der dem gleichen Körper angehörigen Hand zu. Ist der Intellekt also in dieser Weise dem Menschen angegliedert, so kommt seine Thätigkeit dem Menschen gar nicht zu und die eine menschliche Person stellt kein unum simpliciter, kein ens simpliciter dar. Aus dieser Beweisführung geht deutlich hervor, wie der hl. Thomas die Einheit der menschlichen Person nach Sein und Wesenheit als eine unzweifelhafte Thatsache zur Voraussetzung nimmt.

In welcher Weise die Einheit der menschlichrn Person auf Grund der Vereinigung des Intellektes als substantialer Form mit dem Intellekte, mit der Immaterialität und Geistigkeit in Einklang zu bringen ist, lehrt die Widerlegung des ersten dem I. Artikel der 76. quaestio vorausgeschickten Einwurfes. Die geistige Erkenntniskraft ist nicht, wie das sinnliche Erkennen an einen Körperteil, als an sein unentbehrliches Werkzeug gebunden. Und im Hinblick auf diese immanente geistige Thätigkeit kommt dem Intellekte allerdings eine vollständige Freiheit von der Materie zu, dem substantialen Sein nach aber ist die ganze Seele einschliesslich ihres geistigen Erkenntnisgebietes „in materia".

Diese Geistigkeit verleiht der menschlichen Seele den Vorzug, der ihr vor anderen geschaffenen Formen zukommt. Je vornehmer aber die Form ist, desto mehr beherrscht sie die Materie, desto mehr überragt sie die Materie in der ihr eigentümlichen Thätigkeit[1]) und je mehr

[1]) I, qu. 76, art. I in corp.

eine Form eine Thätigkeit zu setzen im Stande ist, welche auf die Werkzeuge der eigenen Materie und die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten der Objekte nicht angewiesen ist, desto mehr übertrifft diese Form eine andere, der dies nicht gegeben ist.

In dieser Hinsicht teilt der hl. Thomas die geschaffenen Formen (l. c.) ein in elementare, vegetative, sensitive und intellektive Formen. Die erste ist die Form des leblosen Einzeldings, diese Form gibt dem Dinge nichts weiter als die numerische Einheit und die Bestimmtheit der Wesenheit als ein solches oder solches. Über diese Form sind alle jene Formen erhaben, welche der Materie mit der Informierung zugleich Lebensprinzip sind, wie dies bei der vegetativen Form zutrifft. Letztere aber steht der sensitiven Form nach, welche der Materie nicht nur Lebensprinzip, sondern auch Prinzip der sinnlichen Erkenntniskraft ist. Die oberste Stufe aller Formen endlich nimmt die menschliche Seele ein, da sie durch die ihr innewohnende Erkenntniskraft ein Gebiet der Thätigkeit besitzt, das an kein materielles Organ geknüpft ist und mit ihrer Immanenz einen hohen Grad von Selbständigkeit besitzt.

Es ist daher durchaus konsequent, wenn der Seinsgrad der menschlichen Person der höchste alles geschaffenen Seins genannt wird: Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali natura.[1])

Die ganze Art der Darstellung, die wir bis jetzt von der Seinsweise der substantia individua rationalis naturae gegeben haben, beweist, dass in dieser Seinsweise keine Beschränkung enthalten ist. Wir können daher auch Leo

[1]) I, qu. 29, art. III in corp.

Tolstoi nicht beistimmen, wenn er in seinem Schriftchen: „Gott und die Unsterblichkeit", Seite 14 sagt: „ich weiss sogar sicher, dass Er (Gott) nicht persönlich ist, weil eine Persönlichkeit eine Beschränkung bedeutet, Gott aber grenzenlos ist." Dieser Einwurf ist nach dem Vorausgesagten sehr einfach zu widerlegen. Die Eigenschaft einer substantia individua rationalis naturae besagt eine grosse Vollkommenheit, aber auch eine gewisse Unvollkommenheit und Beschränkung. Aber worin liegt die Vollkommenheit, worin ist die Beschränkung ausgedrückt? Die individua substantia besagt nur Vollkommenheit, Selbständigkeit, Unabhängigkeit des Seins. Die Beschränkung liegt in naturae rationalis, wenn nämlich rationalis naturae als menschliche Natur aufgefasst wird. Diese Bezeichnung ferner stellt zugleich eine Vollkommenheit und zugleich eine Beschränkung dar, je nachdem das Objekt beschaffen ist, mit dem sie verglichen wird. Vergleicht man diese rationalis natura des Menschen mit den anderen geschaffenen Formen, so stellt diese rationalis natura eine so hohe Vollkommenheit dar, dass durch sie die Substanz, deren Form sie ist, zum perfectissimum in tota natura wird. Wird diese Form aber mit höheren Formen in Vergleich gebracht, so muss man in ihr allerdings eine Beschränkung erkennen. Denn diese rationalis natura, wie sie dem Menschen eigen ist, besitzt allerdings ein geistiges Gebiet, das über die Materie erhaben ist; ihrem substanziellen Sein nach ist sie aber auf die Informierung der Materie hingeordnet. Vorhin schon haben wir aber den thomistischen Grundsatz entwickelt, dass die Form und mit ihr das Sein der durch sie konstituierten Substanz um so vorzüglicher ist, je mehr sie sich über die Materie erhebt. — Wird nun diese Definition auf das göttliche Sein angewendet, so ist es wohl

selbstverständlich, dass als rationalis naturae nicht mehr die menschliche Natur zu verstehen, sondern die göttliche Natur einzusetzen ist, womit aber jeder Schein von Beschränkung wegfällt und nur höchste Vollkommenheit ausgesagt ist.

Man könnte vielleicht auch eine Beschränkung darin finden, dass es eine Folge der menschlichen, geschaffenen, mit der Materie vermischten Natur ist, wenn diese substantia individua rationalis naturae ein in einer Spezies öfters vorkommendes Individuum bedeutet. Aber diese Art der Bedeutung des Wortes individuum ist ebenfalls nur die Wirkung der menschlichen geistig-materiellen Natur. Das Materialprinzip der Individuation ist die Materie. Sie bedingt, dass es in den geschaffenen materiellen Dingen Gleichheiten der Naturen gibt, die zusammen als eine Spezies aufgefasst werden. Nun aber kann die göttliche Natur keiner anderen Natur gleich sein, sonst wäre sie nicht die göttliche. Daraus folgt, dass diese Begleiterscheinung, die wir beim geschaffenen Individuum beobachten, dass nämlich jedes Individuum infolge der Materialität gewisse andere Individuen von gleicher Wesenheit neben sich hat, sich nicht unmittelbar aus dem Begriffe individuum ergibt, sondern nur aus dem Begriffe der als menschliche Natur gedachten rationalis natura. Setzt man also statt der menschlichen Natur die in ihrer Wesenheit notwendiger Weise einzige Natur Gottes, so kommt auch diese vermeintliche Beschränkung in Wegfall.

In gleicher Weise widerlegt auch der hl. Thomas den Einwurf, dass dem göttlichen Sein der Name hypostasis nicht zukommen könne, weil Substanz ein Korrelat zu Accidentien sei; im göttlichen Sein aber gebe es keine Accidentien. Auch hier ist substantia nur nach der Be-

deutung der Subsistenz, der Seinsvollkommenheit und -Selbständigkeit zu fassen, denn diese Wechselbeziehung der Substanz zu den Accidentien ist eben wieder nur eine Folge der materiellen oder teilweise materiellen Natur.

Wenn Skotus meint, die Negation der Assumptibilität sei das Konstitutive der menschlichen Persönlichkeit, so ist seine Widerlegung im vorausgehenden bereits hinreichend enthalten. Es muss hier unterschieden werden zwischen Substanz und dem Begriffe derselben. Die Substanz selbst ist in der Wirklichkeit etwas durchaus Reales und enthält in ihrem Sein nicht als wesentlich den Mangel der Assumptibilität, sondern infolge ihres selbständigen Seinsbesitzes ist sie über jene Unvollkommenheit erhaben, welche durch die Assumptibilität begründet ist. Was die Definition der Substanz anlangt, so kann sie wohl Negationen, den Ausschluss der nicht zutreffenden Seinsweisen enthalten, wie wir hinlänglich gezeigt haben; das berührt aber die Realität des Definierten in keiner Weise.

Wir sagten eingangs, dass in der thomistischen Definition nicht nur jedes Wort selbst, sondern auch ihre Anordnung beachtet werden müsse. Die Definition besagt, dass die Person sei eine individua substantia rationalis naturae, nicht aber eine natura rationalis individuae substantiae. Der Grund hievon ist der, dass der individuellen Substanz die Eigenschaft des Subjekts zukommt; das, was ist, lebt, denkt, handelt, ist die Substanz; dass sie aber wie ein vernünftiger Mensch denkt, lebt, ist und handelt, dafür ist der Grund die menschliche Natur. Hierüber finden wir bei Thomas folgende Angaben: operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit [1]), und ferner:

[1]) III, 19 art. 1 ad test.

operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali.[1]) Diese Worte weisen den beiden Prinzipien genau ihre Stellung zu in Bezug auf das thätig sein und zwar ist dies ebenso anwendbar auf das substantiale Sein, als auch auf die Thätigkeit in actu secundo. Die Substanz ist es, was ist und durch ihre Form ist sie die Substanz. Die Substanz handelt, durch ihre Wesenheit werden die Handlungen zu solchen oder solchen. Und dem entsprechend muss zugestanden werden, dass die generische Verschiedenheit der Akte in actu secundo, wie wir bereits bei Aristoteles gezeigt haben, keinen Einfluss haben kann auf die Einheit des Seins der individuellen Substanz.

Stellt so das Suppositum das eigentliche principium quod des Seins und Thuns der menschlichen Person, die Wesenheit aber das principium quo dar, so muss hier bei letzterem noch eine genauere Unterscheidung eintreten. Es stellt nämlich die menschliche Natur das principium quo remotum oder radicale dar, während diese oben erwähnte pluralitas actionum, diese Mannigfaltigkeit der menschlichen Thätigkeit in erster Linie auf die Vielheit der an der Seele vorhandenen Potenzen, als auf ihre principia quo proxima zurückzuführen ist — et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures[2]) — die Seele ist ihrem substantialen Sein nach nur eine, aber die Potenzen in ihr sind viele, denn jede Art von Akt entspricht im Menschen auch eine Art der Potenz: proprius actus respondet propriae potentiae.[3]) Dass aber diese Potenzen von der Seelen-

[1]) III, 19, art. 1 ad quart.
[2]) I, 77, II ad tert.
[3]) I, qu. 54, art. 3 in corp.

substanz verschieden sind, besagt die Stelle: nec in aliqua creatura virtus vel potentia operativa est idem, quod sua essentia.[1])

Schliesslich kann hier noch auf eine Lehre des hl. Thomas hingewiesen werden, welche stets viel umstritten war, nämlich die Lehre von dem Unterschiede zwischen Suppositum und Natur. Wir können zweierlei Arten von Unterscheidung zwischen zwei Dingen eintreten lassen: eine ideale, logische, die ihren Grund in der Verschiedenheit hat, wie der erkennende Intellekt zu dem Objekte seine Stellung nimmt. Oder eine reale Unterscheidung, welche zur Voraussetzung hat, dass zwei Dinge gegen einander gehalten werden, welche in der Wirklichkeit nicht identisch sind. Die logische Unterscheidung wird gewöhnlich noch abgeteilt in eine solche, die nur unsere Erkenntnis aufstellt und eine zweite, welche immerhin einige Begründung in dem Wesen der beiden Vergleichsobjekte hat, obwohl sie nicht völlig von einander verschieden sind; die erstere Art der Unterscheidung kann z. B. gemacht werden zwischen forma corporis und anima, die zweite Art zwischen subsistens und substans. Die reale Unterscheidung aber verlangt eine wesentliche Verschiedenheit der Vergleichsobjekte, wie z. B. Leib und Seele. Es frägt sich nun, welche von diesen Unterscheidungen die thomistische Lehre zwischen der individua substantia und der rationalis naturae einhält. Einige Stellen mögen die Ansicht des hl. Thomas hierüber beweisen: in rebus compositis ex materia et forma necesse est, quod differant natura vel essentia et suppositum.[2]) — Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia

[1]) I. qu. 54, art. 3 in corp.

[2]) I, qu. 3 art. 3 in corp.

individualia, neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma.[1]) — In allen geschaffenen Dingen nimmt Thomas einen realen Unterschied zwischen Natur und Hypostasis an, während er ausdrücklich nachweist, dass im göttlichen Sein ein solcher Unterschied nicht stattfinde; quod in divinis realiter est idem persona cum natura.[2]) Der formale Beweis, der hiefür erbracht wird, ist folgender: Alles was unter Wesenheit verstanden wird, sind spezifische Eigenschaften, wie sie die Begriffserklärung eines Dinges zum Ausdrucke bringt. Nun kann aber die Definition nicht die substantia individua als solche mit in sich begreifen, denn die individuelle Materie mit allen ihren individualisierenden Accidentien kann nicht definiert werden, eben weil sie individuell ist, also sind Natur und Suppositum der Sache nach verschieden.

Für diesen Unterschied ist auch die obige Trennung der individuellen Substanz als principium quod von der Wesenheit als principium quo beweisend. Denn diese beiden Prinzipien, deren Wirken so verschieden ist, — das eine wirkt als Subjekt, das andere ist nur bestimmend für die Art der Handlung, — können doch nicht identisch sein!

Der Unterschied zwischen Suppositum und Natur, Existenz und Wesenheit, der individua substantia und seiner rationalis natura in der thomistischen Lehre kann nicht anders als real aufgefasst werden. Durandus, Suarez und viele andere lehren bekanntlich, dass man höchstens einen virtuellen Unterschied zwischen diesen beiden Seinsprinzipien beweisen könnte. Die Frage ist hier nicht von weitgehender Bedeutung, da unsere Fragestellung nur auf die Einheit der menschlichen Person gerichtet ist; und

[1]) I, qu. 29, art. 2 ad tert.

[2]) III, qu. 16, art. 5 ad primum.

diese ist durch die oben erklärte unio substantialis genügend gewährleistet, ob nun die beiden Wesens-Konstitutiven real oder virtuell zu unterscheiden sind.

Wenn wir nun mit einem einzigen Rückblick die Lehre des hl. Thomas von der Person als der individua substantia rationalis naturae überschauen, so müssen wir den Schluss aus allen Untersuchungen ziehen, dass der hl. Thomas die Einheit der menschlichen Person gelehrt, eingehend erklärt und ausreichend begründet hat. Die Einheit findet statt nach zwei Beziehungen: Einmal die Einheit des substantialen Seins, das als subsistens, res naturae, hypostasis, individuum in genere substantiae, ein durchaus einheitliches selbständiges Sein darstellt und im Hinblick auf die spezifische Vollkommenheit der Natur ein Sein sui juris et alteri incommunicabile ist. Zweitens ist die Einheit des Seins dargestellt, wie sie durch die Vereinigung von Form und Materie garantiert ist, welche in der Lehre von der unio substantialis ihre Erklärung findet.

Wer diesen Darlegungen gefolgt ist, wird unserer eingangs erwähnten Bemerkung wohl zustimmen, dass der hl. Thomas zwar die Lehre des grossen griechischen Philosophen seinen eigenen Ausführungen zu Grunde gelegt, sie aber mit einer solchen Bestimmtheit, Gründlichkeit und Schärfe der Unterscheidung ausgestaltet hat, wie wir sie bei Aristoteles noch nicht finden. Das nächste Kapitel wird zeigen, wie der hl. Thomas mit seiner Erklärung der menschlichen Person und ihrer Einheit bis jetzt noch immer unübertroffen dasteht.

Die Lehre von der menschlichen Person bei späteren Philosophen im Vergleiche mit der aristotelisch-thomistischen Lehre.

Professor Freiherr von Hertling hat in seiner Schrift: „Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft" dem Gedanken Ausdruck verliehen, dass vielleicht die aristotelisch-thomistische Philosophie, die heute von der theologischen Wissenschaft als Grundlage für spekulative Untersuchungen genommen wird, in dieser ihrer Verwendung auch einmal durch ein noch vollkommeneres System abgelöst werden könnte. Freilich, setzt er hinzu, sei bei dem jetzigen Stande der philosophischen Bestrebungen und Ergebnisse diese Ablösung in nächster Zeit noch kaum zu erwarten.

Wie richtig der genannte Philosoph den derzeitigen Stand der Philosophie beurteilt, geht aus den nachfolgenden Erörterungen hervor. Der Hauptunterschied zwischen Thomas und jenen Philosophen, die nun besprochen werden sollen, besteht in folgendem: Thomas war bestrebt, etwas Positives zu geben, das Sein selbst zu erfassen und zu erklären, darum stellte er der negativen Aristotelischen Definition seine positive Lehre von der individua substantia, vom Suppositum gegenüber. Denn wenn auch die Aristotelische Definition trotz der negativen Fassung etwas höchst Reales und Positives ausdrückt, so ist doch die thomistische Definition in ihrer positiven Gestaltung einen bedeutenden Schritt weiter gegangen, indem sie den Vorzug besitzt, das Denken sofort an diese höchste Realität zu verweisen, statt sie auf dem Umwege des Ausschlusses der anderen Seinsweisen erst zum Erfassen des letzten Subjekts alles Seins

gelangen zu lassen. Den beiden Philosophen war der Grundsatz massgebend: operari sequitur esse, zuerst muss es ein Sein geben, dann erst kann eine Thätigkeit stattfinden.

Dem gegenüber gehen die meisten der modernen Philosophen vom actus secundus aus und zwar vom Akte des Selbstbewusstseins, und indem sie ihm eine Bedeutung und Kausalität beilegen, die ihm thatsächlich nicht zukommt, glauben sie, in ihr das personbildende Moment erkennen zu müssen.

Schon Descartes hat sich einen obersten Grundsatz gewählt, der dieser Richtung angehört: cogito ergo sum. Er kommt zwar in seinen späteren Entwickelungen thatsächlich zu der mit Thomas übereinstimmenden Unterscheidung zwischen der unendlichen und der geschaffenen Substanz, doch würde er in strengster Konsequenz seiner Substanzdefinition zum Pantheismus gekommen sein.

Er definiert die Substanz als: res, quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum.[1]) Wenn wir die Worte nehmen, wie sie sind, so passen dieselben als Definition für die menschliche Person nicht. Keines anderen Dinges zur Existenz zu bedürfen, ist nur einem Sein, dem ungeschaffenen Sein, eigen und es wird in dieser Definition der Substanz dem Wortlaut nach nicht nur das esse per se, sondern auch das esse a se zugeschrieben. Descartes selbst ist nun allerdings auf dem Standpunkte der Unterscheidung der ewigen von der geschaffenen Substanz einerseits und der Substanz und der Accidentien andererseits geblieben. Denn er erklärt, dass der Name Substanz Gott und den geschaffenen Dingen

[1]) Princ. Phil. I, § 51.

nicht univoce zukämen; und im § 52 des citierten Werkes sagt er von der geschaffenen Substanz aus, dass sie „ohne die Hilfe eines anderen geschaffenen Dinges“ existieren könne. Das kennzeichnet, dass Descartes im allgemeinen auf dem aristotelisch-thomistischen Standpunkte sich befindet, von dem aus er eine selbständige, aber geschaffene Substanz anerkennt. Allein in der cartesianischen Lehre liegen Anklänge an Richtungen, die später sehr scharf zum Ausdruck kamen. Vor allem ist sein Ausgehen vom cogito ihm selbst sehr bedenklich geworden, denn dadurch, dass er den Erkenntnisgrund nicht scharf genug vom Seinsgrund unterscheidet, befindet er sich auf dem ersten Schritte zum Idealismus einerseits, zum Skeptizismus andererseits; denn alle diejenigen Philosophen, welche dem Erkenntnisgrund eine solche reale Bedeutung zuschrieben, kamen sehr bald auch zu Verwechslungen des idealen mit dem realen Sein. Diejenigen der Idealisten, welche sodann die Unsicherheit des menschlichen Erkennens allzu sehr betonten, verfielen dem Kritizismus oder Skeptizismus.

Der Fehler der Definition des Descartes, wie sie wörtlich gegeben ist, besteht also darin, dass das Moment des esse a se von dem des per se existere nicht scharf getrennt ist. Diese ungenügende Unterscheidung zwischen causatum und non causatum einerseits und dem esse in se und esse in alio andererseits führt in ihren letzten Konsequenzen zum Ableugnen einer Vielheit von Substanzen, zum Pantheismus.

Da ferner Descartes eine unio substantialis, die bei Thomas die Einheit der menschlichen Person so klar und einfach erkennen lässt, nicht gelehrt hat, so sind die beiden Gattungen der res cogitans und der res extensa parallel nebeneinander seiend und wirkend. Die Seele ist

nach Descartes in der Zirbeldrüse eingeschlossen, von der aus sie auf den Körper wirkt. Dies sind die Anfänge des Okkasionalismus, wie er später in Geulincx seinen Hauptvertreter fand.

Es ist recht bezeichnend für den Standpunkt Descartes', dass er der Substantia corporea nicht eine substantia immaterialis, sondern eine substantia cogitans gegenüber stellt. Er kommt zu dieser Bezeichnung durch seinen Grundsatz: „cogito ergo sum"; allein es liegt die Annahme sehr nahe, dass ihm das immaterielle Sein mit der Denkthätigkeit identisch gewesen sei. Diese Annahme wird noch gestützt durch seine Art der Erkenntnistheorie. Dass der geistigen Erkenntnis die Sinnesthätigkeit vorausgehe, erklärt er für falsch, die eingebornen Ideen, idae adventitiae und factitiae gehen der Erkenntnis der objektiv realen Aussenwelt voraus. Von dieser Lehre des Vorhandenseins gewisser, von der sinnlichen Erkenntnis unabhängiger Denkformen bis zum Kritizismus ist der Weg nicht weit.

Immerhin muss zugegeben werden, dass Descartes das grundlegendste Requisit einer richtigen Erfassung des Personenbegriffs, die geschaffene, selbständig existierende Substanz gelehrt hat. Aber die Einheit der menschlichen Person in actu primo und secundo kommt bei Descartes nicht zum Ausdruck.

Wir haben bei Thomas gesehen, wie in seiner Lehre von der menschlichen Person, deren Sein er das vollendetste in der ganzen Schöpfung nennt, eine gewisse Würde und Hoheit dieser selbständig seienden Substanz zum Ausdruck kommt, da sie infolge ihrer Rationalität sui juris et alteri incommunicabilis ist. Wenn auch geschaffenes Sein, das sein Entstehen einem anderen ungeschaffenen Sein zu ver-

danken hat, ist es doch das vollkommenste geschaffene Wesen in seiner substanzialen und spezifischen Vollständigkeit. Dem steht gegenüber Spinoza, der das Sein der menschlichen Person als das eines Accidens an einer einzigen unendlichen Substanz lehrte.

Die grundlegenden Definitionen, auf welche Spinoza seine Lehre aufbaut, sind folgende:

„Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. etwas, dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges bedarf, um daraus gebildet zu werden." Eth. I, Def. III.

„Unter Modus verstehe ich eine Erregung der Substanz (Affektion) oder etwas, das in einem anderen ist, durch welches es auch begriffen wird." Eth. I, Def. V.

„Unter Attribut verstehe ich dasjenige an der Substanz, was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig anerkennt". Eth. I, Def. IV.

Dieses sind die Fundamente der spinozistischen Lehre, die von diesen Voraussetzungen aus dazu kommen muss, Gott für die Welt und die Welt für Gott zu erklären oder die Welt mit ihren Lebensbethätigungen der Einzeldinge wird dabei zu einer Art Schattenspiel der Aktualität Gottes. Auf Grund seiner Definition erklärt nun Spinoza Gott für die einzige und ewige Substanz, die „Ursache seiner selbst", wie er sich ausdrückt. Die geschaffenen Einzeldinge aber sind nichts weiter, als modi dieser einen Substanz. An dieser einen Substanz, Gott, finden sich nun 2 Attribute:

„Das Denken ist ein Attribut Gottes oder Gott ist ein denkendes Ding." Eth. II, Lehrsatz 1.

„Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes oder Gott ist ein ausgedehntes Ding." Eth. II, Lehrs. 2.

Die Einzeldinge nun sind Erregungen dieser Attribute und eine solche „Erregung“ ist auch die menschliche Person, über die Spinoza lehrt:

„Zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz macht nicht die Form des Menschen aus.“ Eth. II, Lehrs. 10.

Wenn Spinoza damit der menschlichen Person die Substantialität abspricht, so geschieht dies, weil nach seiner Lehre der Mensch als Substanz notwendig Existenz haben müsste, da ja bei ihm die Substanz notwendig und ewig ist.

Zudem spricht Spinoza in der Anmerkung zum 10. Lehrsatz des II. Teils seiner Ethik aus, dass es zwei Substanzen der gleichen Natur nicht geben könne, was als eine direkte Konsequenz aus der Annahme der Ewigkeit und Notwendigkeit des substantialen Seins sich ableitet. Der Zusatz zu der genannten Anmerkung enthält folgende positive Begriffsbestimmung der menschlichen Person:

„Hieraus folgt, dass das Wesen des Menschen aus gewissen Modifikationen der Attribute Gottes besteht . . . . Es ist also etwas, das in Gott ist und ohne Gott nicht begriffen werden kann; oder (nach Zusatz zu Lehrsatz 25, Teil 1) eine Affektion oder Daseinsform, welche die Natur Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt.“

Diese angeführten Lehrsätze geben in der Hauptsache die Begriffsbestimmung des menschlichen Seins bei Spinoza. Das System Spinozas hat auf viele dadurch eine bestechende Wirkung ausgeübt, dass es durch seinen mathematischen Aufbau für seine Schlussfolgerungen auch mathematische Gewissheit beanspruchen zu dürfen scheint. Wer dem Philosophen diese Berechtigung zubilligt, wird wohl oder übel noch manche andere Folgerung mitmachen müssen, aber darin liegt eben bereits der Hauptirrtum des

spinozistischen Systems, dass diese Art der Beweisführung auf die Erklärung der Gründe des wirklichen Seins anzuwenden sei.

Professor P. Leo Michel hat in seiner Schrift: „Das System Spinozas vom Standpunkte der formalen Logik" diesen Grundirrtum Spinozas klar dargelegt und schlagend widerlegt.

Hienach haften dem spinozistischen System folgende zwei Hauptmängel an: Einmal ist die mathematische Beweismethode den philosophischen Untersuchungen aufgezwängt, was aus inneren Gründen für falsch erklärt werden muss. In der mathematischen Beweisführung wird nur die Erkenntnis einer Wahrheit aus der Erkenntnis einer anderen abgeleitet; und diese logische Abfolge gibt den Beweis, dass, wenn der erste Lehrsatz zu recht besteht, dann auch ein anderer Lehrsatz, der mit Hilfe eines dritten Satzes mit ihm in Beziehung gebracht ist, als bewiesen angenommen werden muss. Diese Beweisführung lässt aber die Frage vollkommen unberührt, ob das in dem bewiesenen Satz Enthaltene auch in der Wirklichkeit gegeben ist. Sie sagt nur, dass es mit unseren Denkgesetzen und unserer Erfahrung im Einklang ist, wenn dies in der Realität existent wird. Ob dies aber thatsächlich in der Wirklichkeit vorhanden ist, kann nicht Begründung formaler Ursächlichkeit lehren, sondern dies ist eben die Frage nach dem realen Sein, die vollständig ausserhalb der ganzen mathematischen Wissenschaft liegt.

Wenn ich beweise: A = B, atqui B = C, ergo A = C, so habe ich die formale Ursache, warum A = C ist, gefunden; ob nun aber diese verglichenen Grössen in der Wirklichkeit existieren, geht aus dieser Beweisführung nicht

hervor. Spinoza verwechselt Grund und Ursache, causa efficiens mit causa formalis.

Dieser eine Irrtum hängt wesentlich zusammen mit der anderen ebenfalls irrigen Voraussetzung, dass Sein gleich Gedachtwerden sei. So kommt es, dass Spinoza „exzessiver Realist" wird, d. h. den Einzeldingen und den Universalien gleiche Realität zuerkennt. Das allgemeine, begriffliche Sein wird zum eigentlichen, wirklichen Sein erhoben, das dann in seiner Allgemeinheit die eine unendliche Substanz darstellt. Wird diese Substanz definiert als in sich seiend und durch sich begriffen werdend, so räumt Spinoza dabei diesen beiden Merkmalen des In-sich-seins und des In-sich-begriffen-werdens gleiche Bedeutung ein. Was Thomas unter per se existere dachte, das denkt Spinoza unter per se concipi, und zwar auch in Bezug auf die Realität des Seins, denn während bei Thomas nur das Individuum per se existit, versteht Spinoza unter seinem per se concipi das allgemeine, in Wirklichkeit nur begriffliche, bei ihm aber reale Sein. Das begriffliche Sein aber ist allgemein, das der „Universalien" — unum versus alia und so ist bei Spinoza das allgemeine reale Sein gleich der einzigen unendlichen Substanz.

Dass nun an der ewigen Substanz, an Gott, keine Accidentien denkbar sind, ergibt sich schon aus ihrem Begriff der Ewigkeit, Unendlichkeit und höchsten Einfachheit. Der hl. Thomas hat diese Wahrheit an vielen Stellen nachgewiesen, so I, qu. 3, art. VI in corp., I, qu. 6, art. 3 in corp., I, qu. 28, art. II in corp. u. s. w,

Wenn wir nun aber doch annehmen, in der unendlichen Substanz könne es Accidentien geben, so kann doch auch Spinoza selbst nicht erklären, wie es als möglich zu

denken sei, dass diese unendliche Substanz endliche Accidentien haben könne.

Spinoza müsste sogar nach seinen eigenen Lehrsätzen die Einzeldinge als unendlich und ewig erklären, denn: „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendliche Weise folgen", Eth. Lehrs. 16, I. Teil und Lehrsatz 21 des gleichen Teiles: „Alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, musste immer und unendlich existieren oder ist eben durch dieses Attribut ewig und unendlich."

Aus diesen beiden Lehrsätzen folgt unmittelbar die Notwendigkeit und Unendlichkeit der „modi" der wirklichen Einzeldinge. Thatsächlich hat Spinoza nirgends diesen Widerspruch vollständig aufgeklärt, denn wenn Lehrsatz 24 ausspricht, dass die Wesenheit der geschaffenen Dinge die Existenz nicht einschliesse, so ist dies gerade bei Spinoza noch selbstverständlicher als in Wirklichkeit, da nach ihm ja die Einzeldinge überhaupt keine selbständige Existenz haben, sonst würden sie ja in sich und Substanzen sein. Sie sind vielmehr nur modi und bei diesen kann die Wesenheit die Existenz aus dem sehr einfachen Grunde nicht einschliessen, weil sie dieselbe selbst nicht besitzen. Doch trägt diese Untersuchung zur Erklärung der Vielheit der Dinge nichts bei.

Mit der Erklärung des endlichen Seins beschäftigt sich nur Lehrsatz 28:

„Alles Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nicht existieren und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Existieren und zum Wirken von einer anderen Ursache bestimmt ist und eine bestimmte Existenz hat. Und wiederum kann diese Ursache auch nicht existieren

und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer anderen, welche ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird. Und so ins Unendliche.“ Der Beweis dieses Lehrsatzes schliesst mit den Worten: „Es (das Endliche) musste also folgen, oder zum Existieren und Wirken bestimmt werden aus bezw. von Gott, oder einem göttlichen Attribut, sofern dies modifiziert ist durch eine Modifikation, welche endlich ist und eine bestimmte Existenz hat.“

Woher kommt nun diese endliche Modifikation? Nach Spinoza existieren nur die unendliche Substanz, die Attribute des Denkens und der Ausdehnung und die Modi. Keines dieser drei Dinge kann diese Modifikation in sich schliessen, denn die unendliche Substanz kann an sich doch nicht das Prinzip der Endlichkeit jener Modi sein, deren Sein ja das Sein dieser unendlichen Substanz selbst ist. In den Attributen und den modi kann aber das Endlichkeitsprinzip noch weniger liegen, denn diese haben ja überhaupt kein eigenes Sein.

Es ist daher aus dem System Spinozas keine Erklärung zu ermitteln, woher die Endlichkeit stamme. Wenn Spinoza diese endlichen Modifikationen fortgesetzt wissen will bis ins Unendliche, so müsste man also, falls man sich beispielsweise das unendliche Sein Gottes als eine in sich geschlossene Kreislinie ohne Anfang und Ende dächte, eine dieser Kreislinie konzentrische zweite annehmen, welche diese Modifikation darstellt. Allein dies ist ein Widerspruch in sich, weil diese die Endlichkeit darstellende Linie der Modifikation ja ebenfalls unendlich ist und so das endliche unendlich wird. Und ferner ist und bleibt diese Linie des „ewigen Kreislaufs der Dinge“ eine Annahme, deren Wirklichkeit durch nichts begründet ist.

Man könnte sich als erklärendes Gleichnis auch eine ganz aus Wasser bestehende Kugel vorstellen, deren Oberfläche so bewegt ist, dass Welle an Welle stösst, und so ein Anfangen der Bewegung des Wassers allerdings nicht zu erkennen wäre. Doch das sind lediglich Bilder, um sich die Auffassung Spinozas vorstellen zu können, sachlich können sie nicht beweisen, kaum erklären. Denn diese Wellenbewegung müsste doch einmal begonnen haben mit einer Welle, die eine zweite hervorrief u. s. f. bis die Oberfläche ganz in Bewegung war; denn die Aufeinanderfolge von Grund und Wirkung kann nicht unendlich sein.

Der hl. Thomas spricht sich I, qu. 46 art. I u. II und a. a. O. durchaus gegen die Anfangslosigkeit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge aus und thatsächlich ist ein solcher „ewiger Kreislauf der Einzeldinge" nicht denkbar. Eine unentstandene Materie existiert per se, also notwendig und unendlich. Dann aber haben wir zwei unendliche Prinzipien neben einander, Gott und die Welt, was deswegen unmöglich ist, da aus der Unendlichkeit die Unbegrenztheit, höchste Vollkommenheit, die Eigenschaft eines actus purus u. s. w. folgen — lauter Eigenschaften, die nur einem Prinzipe zukommen können.

Diese Schwierigkeit besteht allerdings für Spinoza nicht, denn nach ihm haben ja die Einzeldinge kein Sein. Allein diese Art der Seinsweise in der göttlichen Subsistenz ist für die Einzeldinge nicht möglich. Ist die menschliche Person ein accidens der unendlichen Substanz, so verliert sie damit alle Individualität. Nach Spinoza kommt Individualität überhaupt nur der einen Substanz zu, denn wenn das Wesen des Menschen nur aus gewissen Daseinsformen der Attribute Gottes besteht, so kann nicht erklärt werden, wie daraus ein Individuum entstehen sollte.

Spinoza sagt zwar: „Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldinges.“ Eth. II. Teil, Lehrs. 11. Hier kommt ein klassisches Beispiel seines ontologischen Paralogismus zum Ausdruck. Aber der thomistische Grundsatz: operari sequitur esse ist zu einleuchtend, als dass Spinoza mit seinem Gedachtwerden und dem daraus folgenden Sein dagegen etwas auszurichten vermöchte. Hat das Kind im Mutterleibe, das doch bereits als Einzelding, wenn auch noch nicht ganz individuell existiert, die Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldinges? Es dürfte eine grosse Anzahl Geistesgestörter geben, die von einer Idee des Einzeldinges weit entfernt sind — und doch sind sie individuae substantiae!

Einem „Modus“ oder Accidens fehlt gerade das Hauptmerkmal der menschlichen Persönlichkeit, das esse sui juris et alteri incommunicabilis, das die Person zu ihrer Selbstständigkeit und Abgegrenztheit des Seins erhebt.

Wie die substantiale Einheit in der Lehre Spinozas zerstört ist, so ist auch die aus der spezifischen Vollständigkeit hervorgehende Einheit und Seinsvollkommenheit aufgehoben. Wie die beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens im Menschen eine einheitliche Verbindung erfahren, bleibt unerklärt.

Wenn so alle Individualität der Dinge weggeschafft und die Resultate unserer Erfahrung und unseres Denkens, besonders unseres Selbstbewusstseins sich als unsicher, ja als falsch darstellen, so stürzt damit auch die freie Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit des menschlichen Individuums. Mit Recht sagt man daher, dass der Pantheismus imstande sei, in seinen letzten Konsequenzen alle

Moral und soziale Ordnung umzustürzen. Denn wenn das Handeln der Menschen nicht mehr Bedeutung hat, als das Umlaufen eines Rädchens an einer Maschine, so hören die Begriffe von Gut und Böse, Lohn und Strafe auf, irgend welche Bedeutung zu haben. —

Mit der fortschreitenden Überschätzung des idealen Seins verlieren die philosophischen Systeme mehr und mehr ihren positiven Inhalt und damit auch an Wert. Denn jene Spekulation, die dem Erkennen Realität oder Ursächlichkeit in Bezug auf wirkliches Sein zuerkennt, gibt immer weniger Befriedigung und Sicherheit. Schon Spinoza muss eine ganze Reihe von Fragen offen lassen, zu deren Beantwortung ihm das Fundament des aristotelisch-thomistischen Substanzbegriffes fehlt. Ähnlich verhält es sich mit dem System John Lockes. Auch ihm sind die Begriffe der individuellen Substanz, der substantialen Einigung u. s. w. ferne und so sucht er das Verlangen, alle die Rätsel des menschlichen Personenseins, der Identität insbesondere, zu erklären durch das Selbstbewusstsein!

In seinem Werke: „Versuch über den menschlichen Verstand", 2. Buch 23. Kap. § 1, drückt er seine Ansichten über Substanz und Person in folgender Weise aus:

„Weil man sich nicht vorstellen kann, wie diese einfachen Vorstellungen für sich bestehen können, so gewöhnt man sich daran, ein Unterliegendes anzunehmen, in dem sie bestehen und von dem sie ausgehen. Dieses Unterliegende nennt man Substanz." — 2. Buch 23. Kap. § 2: „So ist die mit dem allgemeinen Namen Substanz bezeichnete Vorstellung nur der angenommene, aber unbekannte Träger jener seienden Eigenschaften, die nach unserer Meinung sine re substante nicht bestehen können, d. h. nicht ohne etwas, was sie trägt."

Der Name Substanz ist Locke anscheinend sehr unsympathisch; er hat ihn mit in sein System aufgenommen, ohne ihm aber irgend welche reale Bedeutung beizumessen und ohne ihn zu irgend einer weiteren Untersuchung zu verwenden (cf. l. c. cap. 13, 19). Wenn jedoch Locke am gleichen Orte sagt: „Man hat daher von der Substanz keine Vorstellung, was sie ist, sondern nur eine verworrene und dunkle von dem, was sie thut," so muss es als seltsam bezeichnet werden, das Sein eines Prinzips zu leugnen, dessen „Thun" man nicht abzuleugnen vermag, wenn auch die Vorstellung davon noch so dunkel und verworren ist.

Da nun Locke nichts anderes hat, was ihm die Person, sowie ihre ihm äusserst unbequeme Identität genügend erklärte, so verfällt er schliesslich darauf, in Übereinstimmung mit seiner Gesamt-Methode, aus der Erfahrung, der Beobachtung des ihm erkennbaren Seins und der menschlichen Lebensbethätigungen etwas zu suchen, was ihm hier Befriedigung verschaffen könnte. Und so kommt er dazu, das Selbstbewusstsein als personenbildendes Moment aufzustellen.

Davon ist er allerdings so überzeugt und beruhigt, dass ihm nur noch die einzige Schwierigkeit zu verbleiben scheint:

„Allein man kann fragen, ob es auch dieselbe identische Substanz sei? Man würde wohl nicht daran zweifeln, wenn diese Wahrnehmungen mit ihrer Selbstbewusstheit in der Seele immer gegenwärtig blieben . : . . . Da in all' diesen Fällen das Selbstbewusstsein unterbrochen ist und man den Anblick der eigenen Vergangenheit verliert, so entsteht der Zweifel, ob man noch dasselbe denkende Ding sei, d. h. dieselbe Substanz. Auf diese kommt es hier gar nicht an, weil verschiedene Substanzen durch ein und dasselbe

Selbstbewusstsein ebenso zu einer Person geeint werden, wie verschiedene Körper durch dasselbe Leben zu einem Tiere, dessen Identität trotz des Wechsels dieser Substanzen vermittels der Einheit des fortgesetzten Lebens sich erhält."

Am Schlusse dieser Erörterungen hält sodann Locke die Identität für völlig gewahrt, „soferne nur dasselbe Bewusstsein diese getrennten Handlungen in eine Person einigt, ohne Rücksicht auf die verschiedenen Substanzen, die dazu mitgewirkt haben."

Es ist klar, dass Locke das Wort Substanz hier in einem doppelten Sinne verwendet. Zu Anfang des Kapitels hat man durchaus den Eindruck, als denke er unter Substanz wenigstens in confuso jenen Träger von Accidentien, an den er allerdings nicht glaubt, trotzdem er zugibt, dass seine Thätigkeit ihm zwar nur „dunkel und verworren" vorschwebt, aber doch nicht unbemerkt geblieben ist.

Würde nun Locke diese Bedeutung des Wortes Substanz beibehalten, so könnte man wohl den Gedanken gewinnen, dass er überhaupt nur von der moralischen Person, oder vielleicht von dem sprechen wolle, wodurch sich das Wesen der Person nach aussen hin dokumentiert. Man wird in dieser Auffassung bestärkt durch die Worte, mit denen er zu Anfang der ganzen Erörterung ausspricht, dass das denkende Wesen bei ununterbrochener Konstanz des Bewusstseins offenbar als „ein und dasselbe gelten müsste". Wenn Locke nur vom „Gelten", nicht vom Sein reden wollte, so wäre die ganze Abhandlung nur eine Untersuchung des Selbstbewusstseins im empirisch-psychologischen Sinne; dieselbe hätte dann mit unserer Frage nach dem wirklichen Sein der menschlichen Person weder gleichen Weg, noch gleiches Ziel. Aber im weiteren Verlauf kommt diese „Substanz" doch zu einer Verwendung,

dass man wohl einsieht, Locke bleibt seinem schon ausgesprochenen Grundsatze treu, dass mit der Substanz als Subjekt des Seins und Träger anderer Seinsarten in der Philosophie nun einmal nichts anzufangen sei.

Und so nimmt er Substanz hier lieber in dem Sinne und von jenem Gesichtspunkte aus, der ihn die Einteilung in körperliche und geistige Substanzen aufstellen liess; hiebei erinnert sein Standpunkt an den der Atomisten des Altertums. Er fasst nämlich die sinnlichen Vorstellungen, die ein ausser uns befindlicher Gegenstand in unserer Erkenntnis hervorruft, einerseits, sowie andererseits die Thätigkeiten und Zustände unserer Seele zusammen und schiebt den beiden Gruppen einen „Träger" unter. Es stellt hier also die Substanz die Gesamtheit der stets miteinander verbundenen einfachen Vorstellungen bezw. einfachen Ideen dar, welche einheitlich zusammenhängen, insoferne wir sie stets in solchen Gruppen von Vorstellungen und Ideen denken. Wir setzen in unserem Denken diesen zusammengehörigen Erkenntnisobjekten einen gemeinsamen Träger unter, aber ob dieser existiert oder was er ist, wer vermag das zu entscheiden?

Wenn nun eine solche Substanz sonst nichts ist, als die Gesamtheit einer Ideengruppe, so kann allerdings von einem „Wechsel der Substanzen beim Fortbestehen der Identität der Person" gesprochen werden.

Auf diese Weise erscheint also das Selbstbewusstsein nicht nur als das einigende Band dieser wechselnden Teile, sondern als etwas direkt Konstitutives für das wirkliche Sein der Person, das Selbstbewusstsein gibt der Person ihr einheitliches Sein.

Wir wollen nun doch genauer untersuchen, wie es mit diesem Sein und seiner Einheit bestellt ist. Das

Selbstbewusstsein ist weiter nichts, als jener Akt des Reflexionsvermögens, mittels dessen die Seele zur Erkenntnis der eigenen Existenz, des eigenen Ich gelangt. Unter Reflexion verstehen wir hier das geistige Erkennen des eigenen Denkaktes.

Es handelt sich hier also um die Bethätigung einer Seelenpotenz, die einen actus secundus darstellt und als solcher mit dem substantialen Sein der Person nicht konfundiert werden kann. Dass dieser Akt das Sein der Person nicht konstituiert, ist am einfachsten bewiesen, wenn wir mit dem hl. Thomas sagen: in den geschaffenen Dingen ist das Thätigsein vorübergehend; bei einem Sein, dessen Thätigkeit in actu secundo vorübergehend ist, kann aber Sein und Thätigsein nicht zusammenfallen — folglich ist das Thätigsein nicht das Sein der geschaffenen Dinge!

Mit der Unterbrechung oder Veränderung des Selbstbewusstseins, wie sie besonders in krankhaftem Zustande so häufig stattfindet, müsste nach Locke die gleiche Veränderung und Unterbrechung im Sein eintreten. Beispielsweise müsste ein Narr, der irgend eine fixe Idee von sich hat, das auch wirklich sein, was er sich einbildet zu sein.

Dieser Erkenntnisakt des Selbstbewusstseins ist ein geistiges ideales Sein, ein Gedankending, dem nie und nimmer diese wunderthätige Macht zugeschrieben werden kann, eine Ursächlichkeit dem realen Sein gegenüber zu haben.

Es ist nicht zu übersehen, dass Locke gerade durch seine Methode die Hauptschwierigkeit, die er besonders gründlich lösen wollte, zur Unmöglichkeit gemacht hat, nämlich die Identität der menschlichen Person.

Denn wenn die materiellen Bestandteile des Körpers, wie bekannt, einem fortwährenden Flusse des Werdens

und Vergehens unterliegen, so dass nach einem gewissen Zeitraume kein einziges Atom der vorherigen Zusammensetzung mehr vorhanden ist, wenn alle Zustände und Thätigkeiten der Seele wechseln und vergehen, woher kommt es, dass wir doch immerfort den einen Menschen als den gleichen ansehen, trotzdem alle sinnlichen und geistigen Lebensbethätigungen sich verändern! Wie kann da noch das Bewusstsein der Verantwortlichkeit, oder die Bestrafung für eine vor Jahren begangene That Berechtigung haben? Nur durch den Akt des Selbstbewusstseins? Da würde wohl mancher schleunigst diesen Erkenntnisakt mit einem anderen Objekte zu versehen suchen.

Dass die Frage des einheitlichen Wirkens bei Locke völlig unaufgeklärt bleibt, wie überhaupt die Einheit dieser Person, die durch den Akt des Selbstbewusstseins ihr Sein gewinnt, durch die Leugnung der Substanz zerstört ist, geht aus diesen Darlegungen genügend hervor. Wenn zwei Gruppen von einfachen Vorstellungen und einfachen Ideen einheitlich zusammenwirken, auf einander einwirken u. s. w., so muss Locke bei einiger Konsequenz darin zum mindesten einen recht glücklichen Zufall erblickt haben.

Wir sehen, dass die Schwierigkeiten immer grösser, die ungelösten Fragen immer mehr werden, je weiter sich die Philosophen von dem gemässigten Realismus der aristotelisch-thomistischen Philosophie entfernen.

Schliesslich wollen wir noch mit einigen Sätzen die Ansicht des grossen Kritikers des menschlichen Erkenntnisvermögens darlegen. Die Lehre Kants bildet wohl den ausgesprochensten Gegensatz zu dem aristotelisch-thomistischen Standpunkte. Bei Aristoteles haben wir jene doppelte Bedeutung der Kategorien des Seins gefunden, welche zuerst die einzelnen Seinsweisen der Kategorien in den

geschaffenen Dingen wirklich dasein lässt: Von ihnen gewinnt der Geist die Erkenntnis dieser Seinsweisen und so gewinnen diese in der objektiv wirklichen Aussenwelt existenter Daseinsformen ein ideales Sein im erkennenden Subjekte; auf diese Weise entstehen die logischen Kategorien, jene Denkformen, welche uns ein Schema bilden für die geistige Vergleichung und Erfassung der Seinsweisen. Kants Auffassung ist bekanntlich das konträre Gegenteil dieser Lehre.

Besonders die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" (Riga 1783) weisen nach, dass ein Wirkliches, das aristotelische *τὸ ὄν* vielleicht da sein, von uns aber gewiss nicht erkannt und nicht mit Sicherheit behauptet werden könne. Wenn nun Verschiedenheiten der Grade und Weisen des Seins von uns gedacht und ausgesagt werden, so liegt der Grund nicht in einem wirklichen Sein, das in dieser Weise auf den Intellekt einwirkte und ihn zum Erkennen erregte, sondern in unserem Geiste befinden sich nach Kant bereits gewisse Formen a priori, welche uns von vorneherein das Erkennen in dieser Weise vorzeichnen. Mit aristotelischen Worten ausgedrückt ist nach Kant das Vermögen *πάντα γίνεσθαι* im Geiste nicht vorhanden, sondern der *νοῦς* ist nur *ποιητικός*, er schafft sich nach den Formen, die in ihm liegen, unwillkürlich eine Welt, die diese Formen hat.

Dem hl. Thomas galt der Grundsatz: „operari sequitur esse" als Unterlage für seine Erkenntnistheorie, indem er zwei getrennt existente Dinge annahm, von denen das eine vermöge seiner Geistigkeit eine intelligible Form, ein geistiges Sein von dem anderen Dinge in sich aufzunehmen vermag; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in

actu.[1]) Das erkennende Subjekt wird mit dem erkannten Objekte identifiziert, aber nur in der Weise, dass die erregte Denkform das Bild, das geistige Sein des erkannten Objektes ist.

Bei Kant hingegen ist weder das eine noch das andere, weder Subjekt noch Objekt in seinem Sein wirklich; was Kant gelten lässt, ist nur der dazwischen liegende, sie verbindende Akt, das Denken.

Im zweiten Buch der transscendentalen Dialektik enthält das 1. Hauptstück (Kehrbach S. 293): „Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes und heisse Seele." Am gleichen Orte S. 296: „Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transscendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird und wovon wir, abgesondert, nicht den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen." Und endlich noch S. 299: „Indessen kann man den Satz: Die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet, dass dieser Begriff . . . . . also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität, bezeichne."

Wenn wir bei Descartes, Spinoza und Locke gesehen haben, dass sie das Sein der menschlichen Person, ihre Einheit, ihre Identität, ihr einheitliches Wirken immer weniger zu erklären vermochten, je mehr sie sich von dem Begriff der Substanz, die in sich ein selbständiges Sein hat, ab und dem Selbstbewusstsein, als dem personbilden-

[1]) I, qu. 87, art. 1 ad 3.

den Moment zuwandten, so kann von Kant gesagt werden, dass nach seiner Lehre überhaupt nichts mehr zu erklären ist, es bleibt nur der Zweifel, die Fragwürdigkeit der Vernünftigkeit des menschlichen Denkens, der Untergang alles positiven Wissens.

Wenn das Ich nichts anderes ist, als ein X, um das wir uns in beständigem Zirkel drehen, das aber in Wirklichkeit gar nicht besteht, dann habe ich auch gar keinen Anhaltspunkt, ob das Ich, das ich heute denke, auch das Ich ist, das ich vor Jahren dachte, ob das Ich, von dem ich sage: „ich denke" auch das gleiche Ich ist, von dem ich aussage: „ich gehe". Die Erfahrungen des Selbstbewusstseins, aller Erkenntnis meines eigenen Ich entbehren jeder Begründung und sind Wahngebilde, ähnlich den fixen Ideen irgend eines Verrückten; ja die Unterscheidung zwischen einem Verrückten und einem normal Denkenden ist äusserst unberechtigt, denn da es keine Wirklichkeit gibt, habe ich auch kein Recht, zu sagen, dieses Denken entspreche der Wahrheit, jenes nicht. Denn die rechte Erkenntnis ist nach Thomas die adaequatio intellectus cum re. Wenn aber keine Realität existiert, dann schaltet nur das Denken nach vorgefassten Formen, dem dann aber überhaupt keine wirkliche Bedeutung mehr zukommt.

Wenn wir nun nach allem Gesagten einen kurzen Rückblick auf den Weg werfen, den wir gegangen sind, so können wir wohl behaupten, dass für die Lehre von der menschlichen Person die Darlegungen des hl. Thomas den Höhepunkt darstellen. In metaphysischer Hinsicht hat dieses System den meisten positiven, den Geist befriedigenden Gehalt. Je mehr sich die Systeme von diesem positiven Inhalt, dessen Zentrum die Realität der Substanz bildet, entfernen, desto leerer und unbefriedigender werden sie,

desto mehr sehen wir auch die auf die Metaphysik aufbauende praktische Philosophie herabsinken und an Hoheit verlieren. An die Stelle des Wissens tritt mehr und mehr der Zweifel, und Skeptizismus oder krasser Materialismus treten als gänzlich unfruchtbare Systeme an Stelle der richtigen philosophischen Spekulation. Wenn daher die Philosophie dem Ringen des menschlichen Geistes nach Wahrheit wirkliche Befriedigung und stetig fortschreitendes, immer tieferes Eindringen in das Sein und seine Gründe und Formen eröffnen soll, so wird sie sich wohl oder übel der thomistischen Richtung zuwenden müssen, die zwar ein ehrwürdiges Alter besitzt, an deren Stelle aber noch keiner der neueren und neuesten Denker etwas Grösseres zu setzen vermocht hat.